

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ

الحمد لله الذي جعل اصول الفقه مبني للحلال والحرام على ان وفقنا لطبع

الحسامي

للشيخ الامام الاعلى ولقزم الهام اللوزعي حسام الدين محمد بن محمد بن عمر الاخسيكي

ترجمته المصنف، هو محمد بن محمد بن عمر حسام الدين الاخسيكي رحمه الله، كان اماما بارعامات يوم الاثنين العشرين من ذي القعدة سنة اربع واربعين وستمائة وتفق عليه محمد بن عمر النوحا بازي ومحمد بن محمد البخاري، والاخيكي نسبة الى اخيكيث بنعم الالف وسكون الحاء المعجمة وكسر السين المملة ثم التعلية ثم الكاف المفتوحة ثم الثالثة بلدا من بلاد فرغانة والمنقب الحسامي نسبة الى لقبه حسام الدين، كذا ذكره السمعاني.

مع شرحه العجيب المشتمل

بالتام

الذي صنفه التهرير للدقيق العالم الفاضل المحقق المولوي ابو محمد عبدالحق الحقاني بن محمد امير

ملائزم الطبع والنشر

مير محمد، كتب خانہ مرکز علم و ادب آرام باغ کراچی



الحمد لله الذى بنى على اصول الشريعة قصداً لاحكامه وواحكم بنيانها بالكتاب والسنة غاية الاحكام و
 لمزينه بمصابيح الاجماع والقياس و فصار شاخز البناء محكماً اساساً و الصلوة و
 السلام على من شرح صدره ورفع قدره فجزت بحار العلوم من ثنائه و سالت انهار
 الحكم من بيانه وحق صادفتها تطلعا طمعا مواجا و رايته الناس يدخلون في دين
 الله افواجا و على من عزم على دلالة الحق بمقتضى اشاراته و واعظم فيها بما صدر
 منه من عباراته و من الال والاصعاب و الذين نالوا في شريف ساحتها كرامة
 الاستحسان والاستصحاب و امّا بعد فيقول الفقير ابو محمد عبد الحق بن محمد ابي
 ان اجل العلوم مقدارا و اعظمها شرفا و منارا و علما لاصول و الجامع بين
 المنقول والمعقول و اذ به يعرف الاحكام ويميز بين الحلال والحرام و وان
 المختصر للامام الرمام معدل ميزان المعقول والمنقول و منقح اغصان الفروع
 والاصول مولانا حاسم الملة والدين محمد بن محمد بن عمر الاخسيكلى بوالاهل
 في دار السلام و واجبى ذكر خيره في الانام عمدة ما صنف في هذا الفن من الكتب
 المشهورة وزبدة ما دّون في هذا الباب من الزبر المنثورة و لهذا طاس
 كالامطار في الاقطار و صار كالامثال في الامصار و لكن لما كان مفقرا الى
 التوضيح والتنقيح ولا يجاز عباراته محتاحا الى التشرىح والتصريح و القس
 منى بعض الاخوان ان اشرحه شرحا يحل معاقد مشكلاته و ويفهم مغلفات

معضلاته و وكان يعوقني عن ذلك ما ارى في هذا الزمان من ان العلوم قد اندرست
مدارسه و عطلت معاهده و مشاهدته و واشفت شמוש الكمال على الافوال و
واختفى العلماء في خروايا الخمول و صدق النبي عليه السلام حيث قال و ان العلم
يرفع من بين الرجال و والى الله المشتكى من نواصب الزمان و اساءته و وان احسن
ندم عليه من ساءته و مع ان قللة بضاعتى وكثرة ضياعتي تمنعني عن الاقدام و
وتشبطني عن الانتصاب في هذا المقام و لكن حداني قائد التوفيق و الى هذا الطريق و
فجاء بحمد الله بجزاذا خيرا و مصحها باسطرا و يروق النواظر و ويرفع البصائر و
فلما وفقني الله بتمامه و وفض بالختام ختامه و جعلته عارضة و بل بضاعة
مرجاة و محضرة من انام الانام في ظل الامان و وافاض عليهم سجال الفيض
والاحسان و توجهت لتلقاء مدينته مطايا الاماني والامال و فصارت بلدته الطيبة
مناخ الافاضل ومحط الرحال و هو الذي قام بتأسيس اساس العلوم بعد
ضعفه و فتوره و وتفر دبر رفع قصور الدين بعد قصوره و العالم الفاضل و العابد
الكامل و زين المسلمين والاسلام و المشرف بنصرة العلم و خدمته بيت الله الحرام و
الخليفة في الخليفة و صاحب الذر و اهب الدر اصف جاءه نظام الملوك
مير محبوب علي خان بها در سلطان الدكن صانها الله غن الفتن لازالت
آيات نصرته مكتوبة على صفحات الايام و وما انفكت خيام دولته مضروية على
الفتام و واستبداده بهذه الخصائل الحميدة المجاني الى جنابه واضطر في الى
تزيين وجه هذا الكتاب بحلى شرف القابه و والا فاني براء من امراء هذا الزمان
ومنزخا فاتهم و اشتغالهم بالمغنين ومغنياتهم و فضلا ان ادرج في الكتب
الدينية شيئا من اسمائهم وصفاتهم و انا اسأل الله ان ينفع به المحصلين الذين
هم للحق طالبون و وعن صراط النقي لنا يكون و والذين يعرفون الرجال بالاقوال و
ولا ينظرون الى شهرة الرجال والمرجوع من اخواني ان يغمضوا البصر من نزلاتي و
يقبلوا عثراتي و ويذكرون بصالح الدعاء على ما لقيت في تاليفه على سبيل الارقيال
مع تشئت ابال و من الكد والعناء ومن الله التوفيق والهداية و عليه التوكل
في البداية والنهاية ولا ندعو الا اياه و ولا حول ولا قوة الا بالله قال المصنف

بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد حمد الله على نواله والصلوة على رسوله
فحمداً وله فان اصول الشرع ثلاثة الكتاب والسنة واجماع الامة و
الاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابتدأ أما بعد حمد الله على نواله الصلوة على رسوله محمد وآله فان اصول الشرع ثلاثة الاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يستنى عليه غيره والمراد به هنا الأدلة والشرع في اللغة اظهرها قال تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الآية وقد جاء بمعنى الطريقة وفي الاصطلاح هو الدين والشرع والدين والملة واحد والفرق اعتباري فصار المعنى أدلة الدين ثلاثة ولم يقل اصول الفقه ثلاثة لان الدين اعم من الفقه اذ هو يشمل الاحكام النظرية والعملية والفقه يشمل الاخير فقط وما كانت هذه الثلاثة اصل النظريات والعمليات قال اصول الشرع ولم يقل اصول الفقه لاني يوم الاختصاص به قد تكلف بعض الشارحين فقال الشرع اما بمعنى الشارع فاللام في الشرع للعهدي اصول الشارع المعهود وهو النبي عليه السلام التي نصيبها على الشرع عانت ثلاثة واضافته للتعظيم كبيت الله وناقته الله وبمعنى المشرع فاللام للمجئى اى اطلت الاحكام المشرعة ثم بين الثلاثة بقوله الكتاب المراد به بعضها هو مقدار خمسائة آية لانه اصل الشرع والباقي قصص امثال وغيرها والسنة والمراد بها هنا ايضا بعضها ومقدار ثلاثة الاف على ما قيل واجماع الامة اى اجماع مجتهدي امة محمد صلى الله عليه وسلم لان هذه الشرافة مخصوصة بامته عليه السلام وفي لفظ الامة اشارة الى ان اختصاصها لا جماع الصحابة واهل المدينة وعرة النبي عليه السلام على ما هو المذهب الصحيح كما سيأتي ان شاء الله تعالى ولما كان القياس اصلا من وجه فرعا من وجه بخلاف الاصول الثلاثة لانها اصول من كل وجه افرده بالذكر قال والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فقياس حرمة اللواط على حرمة الوطى في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في الحيض والعلة المشتركة بينهما هي الاذى لكن قالوا القول فيه نظر اذ من شرط صحة القياس عدم النص في الفرع فان كان المراد من الفرع اللواط بالرجال جال فحرمته ثابت بالكتاب قال الله تعالى وللدان ياتينها الآية وقال تعالى اتأتون الرجال شهوة من

سلمه الى ليس للمعبد
 لعدم المعبد ^{الغفر} ^{الغفر}
 لان هذا المعبد ليست
 باصل بعض الاحكام
 مثل وجوب الايمان
 باخرو النبي عليه
 السلام لا ثبت به
 له وذلك لان
 المجتهدين هم المراءى
 من مطلق الامة
 سلمه الله تعالى.

أما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف

دُونِ النَّسَاءِ وَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ بِهِ اللَّوَاظَةُ بِأَمْرٍ تَحَرَّمَ مِنْهَا أَيْضًا ثَابِتٌ بِالْإِجْمَاعِ أَنَّ الصَّحِيحَةَ مِنْهَا مَا رَوَى التِّرْمِذِيُّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا يَنْظُرُ إِلَهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى رَجُلٍ أَوْ رَجُلَا أَوْ امْرَأَةٍ فِي دَبْرِهَا وَنَظِيرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطُ مِنَ السَّنَةِ قِيَاسُ حُرْمَةِ قَفِيزٍ مِنَ الْجَحْصِ بِقَفِيزَيْنِ مِنْهُ بَعْلَةُ الْقَدَرِ فِي الْجَحْصِ عَلَى حُرْمَةِ الْأَشْيَاءِ الَّتِي لَمْ تَكُنْ لِلْمُسْتَفَادَةِ مِنْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْحُكْمَةُ بِالْحُكْمَةِ الْحَدِيثُ شَرَاهُ مُسْلِمٌ وَغَيْرُهُ مِنْ أَئِمَّةِ الْحَدِيثِ وَنَظِيرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطُ مِنَ الْإِجْمَاعِ قِيَاسُ حُرْمَةِ وَطْئِ امْرِئَةٍ بَعْلَتِهَا بِحُرْمَةِ وَطْئِ امْرَأَةٍ أَمَّا قِيَامُهَا فِي حُرْمَةِ وَطْئِهَا فَطَبَقَ بِهَا الْمُسْتَفَادَةُ مِنَ الْإِجْمَاعِ إِذَا حُرِّمَتْ فِي الْمَقِيسِ عَلَيْهِ ثَابِتَةٌ بِالْإِجْمَاعِ لِأَنَّ فِيهِ بِلَ النَّصِّ انْمَا وَرَدَتْ فِي امْرَأَتِ النَّسَاءِ مِنْ غَيْرِ اشْتِرَاطِ الْوَطْئِ وَفِي قَوْلِهِ الْأَصْلُ الرَّابِعُ الْقِيَاسُ حُرْمَةُ عَلَى مَنَكَرِ الْقِيَاسِ وَوَجْهُ الضَّبْطِ فِي الْأَرْبَعَةِ هُوَ أَنَّ الدَّلِيلَ الشَّرْعِيَّ أَوَّاهِي وَغَيْرُهُ وَالْأَوَّلُ أَنَّ كَانَتْ تَلَوَاتُ يَتَعَلَّقُ بِمَنْظَرِ الْأَعْجَازِ وَبِجُوزِهَا الصَّلَاةُ كَتَابِهَا وَالْأَفْسَنَةُ وَالثَّانِي أَنَّ كَانَتْ قَوْلُ كُلِّ الْأُمَّةِ مِنْ عَصْرِ فَاجْمَعُوا وَالْأَفْقِيَّاسُ وَأَمَّا شَرِئْتُ مِنْ قَبْلُنَا فَمَلْحَقَةٌ بِالْكِتَابِ وَالسَّنَةِ وَتَعَامَلُ النَّاسُ مَلْحَقُ الْإِجْمَاعِ وَقَوْلُ الصَّحَابِيِّ أَنَّ كَانَتْ فِيهَا يَعْقُلُ فَمَلْحَقُ بِالْقِيَاسِ وَالْأَفْسَنَةُ ثُمَّ أَنْتَ قَدْ عَرَفْتَ سَابِقًا أَنَّ مَوْضِعَ هَذَا الْعِلْمِ هُوَ الْأَدْلَةُ الْأَرْبَعَةُ وَالْأَحْكَامُ جَمِيعًا فَالْمَصْرُوكُ أَحْوَالُ الْأَدْلَةُ فِي صَدْرِ الْكِتَابِ أَحْوَالُ الْأَحْكَامُ فِي الْخَوْرِ بَعْدَ مَا فَرَّغَ عَنْ أَحْوَالِ الْأَدْلَةِ فَلِذَا بَيَّنَّ الْأَدْلَةَ الْأَوَّلَةَ ثُمَّ ارَادَ أَنْ يَبَيِّنَ أَحْوَالَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا مَفْصُلًا فَتَشَرَّعَ أَوَّلًا فِي الْكِتَابِ فَقَالَ مَا الْكِتَابُ فَقَالَ الْقُرْآنُ أَعْلَمُ أَنَّ الْكِتَابَ فِي اللَّغَةِ اسْمُ الْمَكْتُوبِ وَغَلَبَ اسْتِعْمَالُهُ فِي هَذِهِ الشَّرْعِ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ الْمَنْزُولِ عَلَى نَبِيِّنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقَدْ يُطْلَقُ عَلَى غَيْرِهِ أَيْضًا كَمَا فِي الْعُرْفِ الْعَامِ بِإِرَادَةِ كِتَابِ سَيُورَةِ الْقُرْآنِ فِي اللَّغَةِ مَصْدَرٌ وَمَعْنَى الْقِرَاءَةِ غَلَبَ اسْتِعْمَالُهُ فِي الْعُرْفِ الْعَامِّ فِي عُرْفِ الشَّرْعِ عَلَى الْجَمْعِ الْمَعِينِ الْمَنْزُولِ عَلَى نَبِيِّنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ فَلِذَا جَعَلَهُ تَفْسِيرَ الْكِتَابِ فَعَلَى هَذَا هَذَا التَّعْرِيفُ تَعْرِيفُ لَفْظِ الْكِتَابِ لِأَنَّهُ عُرِفَ الْكِتَابُ بِلَفْظِ أَشْهُرٍ وَهُوَ الْقُرْآنُ وَأَمَّا بَاقِي الْكَلَامِ الَّذِي يَأْتِي فَهُوَ تَعْرِيفُ حَقِيقَةِ الْقُرْآنِ لِأَنَّ الْجَمْعَ قَوْلُهُ الْقُرْآنُ الْمَنْزُولُ فَتَعْرِيفُ الْكِتَابِ يَلْزَمُ ذِكْرُ الْحَرْفِ وَدَوْرُ الْكِتَابِ فِي الْحَرْفِ أَيْضًا لِأَنَّهُ يُعَيَّنُ مَا بَعْلَةُ الْقُرْآنِ لِأَنَّهُ عُلِمَ وَقَعَ الْأَحْكَامُ بِهَا عَمَّا سِوَاهُ فَإِنَّهُ فِي إِرَادَةِ بَاقِي الْكَلَامِ وَقِيلَ الْقُرْآنُ هَذَا مَصْدَرٌ بِمَعْنَى الْمُقْرَأِ شَامِلٌ لِكَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى وَغَيْرِهِ لِأَنَّهُ حَرِّزَ بِمَا بَعْلُهُ مِنْ غَيْرِهِ فَاَلْمَنْزُولُ لِمَنْ كُورِي قَوْلُهُ الْمَنْزُولُ عَلَى الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحْكَامُ عَنِ الْكِتَابِ الْغَيْرِ السَّمَاوِيَّةِ وَقَوْلُهُ عَلَى الرَّسُولِ أَحْكَامُ عَنِ الْكِتَابِ السَّمَاوِيَّةِ وَقَوْلُهُ خَلِيهِ بَاقِي الْقِيُودِ كَمَا اسْتَعْلَمَ فَمِنْ هَذَا حَقِيقَةُ كِتَابِ ابْتِدَائِهِ مِنْ قَوْلِهِ الْقُرْآنُ الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ أَحْكَامُ عَنِ الْوَحْيِ الَّذِي لَيْسَ يَتَلَوَّنَ

له ذلك لان
القرآن في المحمد
تذكرهم هو والكتاب
مرادف فكان ذكر
الكتاب في المحمد
وجوه عدد ١٧

المنقول عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة وهو النظم والمعنى جميعاً في قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة إلا أنه لم يجعل النظر ركناً لازماً في حق جواز الصلوة خاصة

منزل عليه صل الله عليه وسلم ولكن لم يكتب في المصاحف وعن منسوخ التلاوة كقوله تعالى الشجر والشجرة إذا زنيا فأرجوهما الآية واللام في المصاحف إن كان الجنس يشمل جميع المصاحف فيدخل حينئذ القراءة الشاذة والمشهورة المكتوبة في مصاحف غير قراء السبعة فيفصل الاحتراز بقوله المنقول عن نقلاً متواتراً لأن المشهور والشاذة ليست منقولة بنقل متواتر وإن كان للعهد ويكون المراد بما مصاحف القراء السبعة فقوله المنقول ثم زائد لا فائدة فيه إذ في مصاحف السبعة ليس إلا ما هو متواتر النقل فتأمل فأن قيل قوله المكتوب في المصاحف لا يشمل إلا النقوش فخرج عن الحد ما هو مملووظ ومحفوظ في صدر الرجال أقول لا لأن المراد به المثبت فاللفظ مثبت حقيقة والمعنى تقدير أقوله بلا شبهة أي في نقله تأكيد على مذهب الجمهور لأن المتواتر لا يكون فيه شبهة عندهم وعند الخصاف احتراز عن المشهور لأن المشهور عند قوم من المتواتر ولكنه يورث الشبهة ثم أعلم أن الكتاب والقرآن عند رباب الأصول يطلق على المجموع وعلى كل جزء منه لأن بحثهم عنه من حيث أنه دليل على الحكم وذلك آية فلذا أخذوا في تعريفه ما يصدق على الكل وعلى كل جزء منه كالانزال والكتابة في المصاحف والنقل كما أخذ المصنف وبعضهم لا ينزل ولا يجازي فقط لأن النقل والكتابة ليسا من لوازم القرآن لتحقيقه بغيرهما في زمن النبي عليه السلام فهذا التعريف المذكور في المتن تعريف يصدق على الكل وعلى كل جزء منه ولما فرغ عن تعريف القرآن شرع في تقييده ولكن محذوراً تقييده قوله وهو أي القرآن النظر أي اللفظ وإنما عبر عن النظر ورعاية بجانب الأدب إذ النظر حقيقة في فهم اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي والمعنى جميعاً لا أناسم للنظم فقط كما يتوهم من تعريفه بالانزال والكتابة والنقل ولا أنه اسم للمعنى فقط كما يتوهم من تجويز أبي حنيفة للقراءة الفارسية في الصلوة بغير عذر ومن أن قراءة القرآن فيها كفر في قول عامة العلماء ولما كان يتوهم من تجويز أبي حنيفة أن مذهبنا للمعنى فقط دفع توهمه أولاً بقوله وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة ثم دفع استدلال المتوهم ثانياً إلا أنه أي لكن أباً حنيفة لم يجعل النظر ركناً لازماً في حق جواز الصلوة خاصة وأما في غير جواز الصلوة فالنظم ركن لازم للمعنى حتى يجوز للحنبل والشافعية قراءة آية من القرآن بالفارسية لأنه ليس بقراءة

واقسام النظم والمعنى فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة الاول في وجوه النظم صيغة ولغة

لعدم النظم واليدشير قوله خاصة فالحاصل لا يلزم من تجويز الحنفية ان مذهبه انه المعنى
فقط لان ما جوزه ابو حنيفة هو في حق جواز الصلوة خاصة تكون حالة الصلوة حالة المناجاة مع الله تعالى
ونظم القرآن بليغ عذب قلعله يشتغل بسبب عن المحضو التام لا في سائر الاحكام فكيف يستدل به
ان مذهبه هو ذلك وقد صرح جرجي ابو حنيفة الى اقوال العامة في حق جواز الصلوة ايضا كما مر في نوهر بن ابي
مريم ذكره في الاسلام في شرح كتاب الصلوة وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد عامة المحققين وعليه الفتوى
كذا في غاية التحقيق وفي الدلائل المتعاركة لا هم رجوع الى قولهما وعليه الفتوى فان قلت وامعنى قول المصنف انه لم
يجعل النظم ركنا لازما لان ركن الشيء جزءه وهو لا ينفك عن الشيء فكيف يكون الركن غير لازم قلت معناه
انه قد يسقط وجوبه شرعا مع بقاء وجوب الركن الاخر كما لا قرار بالنسبة الى الايمان فانه يسقط وقيل كما مر
مع انه ركن في الايمان فكل النظم يسقط افتراضا في الصلوة خاصة لاجل دليل اخر له اقسام النظم والمعنى
جميعا فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع واحترزه عما يرجع الى غير من القصص الامثال فان اقسام النظم
المعنى فيه كثيرة لا يمكن الضبط اذ القرآن مجر عميق لا تنقضي عجائبه لا ينهي غرابة المراد من قوله الاقسام
التقسيمات اذ ليس لقرآن على اقسام اربعة بل يكون بعضها شمل على العام الخاص المشترك والاول وبعضه
يشمل على الظاهر النص المفسر والمحكم بل جميعه ينقسم الى الخاص واخواته باعتبار ان جميعه ينقسم الى
الظواهر اخواته باعتبار اخر فمما تقسيمات متعددة وتحت كل تقسيم اقسام والتقسيمات متباينة والاقسام
متداخلة واما قال اقسام النظم المعنى لم يقل اقسام النظم والمعنى فقط تنبيهها على ان مشاهة التقسيم
هو النظم الدال على المعنى وهذا هو المراد بقوله اقسام النظم والمعنى واما قال اقسام النظم والمعنى لم يقل
اقسام النظم الدال على المعنى دفعا للتوهم الناشئ من قول ابو حنيفة بجواز القراءة بانفارسية في الصلوة
ان القرآن عند اسم المعنى فقط ولما بين في الاسلام الاقسام بعبارة متنوعة فهم البعض بالتقسيمات
الثلاثة الاول للنظم والرابع للمعنى ظن البعض من بعض العبارات ان الدلالة والاقتضاء للمعنى الباقي
لنظم الامر الصحيح واما انا اربعة وذلك لان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى
واستعمال فيه دلالة عليه فان كان تقسيم اللفظ الى معناه باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار
استعماله فيه فهو الثالث ان كان باعتبار دلالة عليه فان كان باعتبار ظهور الدلالة وخفاها فهو الثاني
والا فهو الرابع التقسيم الاول في دجوه النظم صيغة ولغة والمراد بالوجوه اقسام والصيغة هي

له وجهان
الصيغة التي هي
على التصرف في
البيضة في المادة
كذا قبل ١٢٠ منه

وهي اربعة الخاص وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد وكل اسم

الهيئة المحصلة للفظ باعتبار التصرف وقيل باعتبار ترتيب الحروف والحركات والسكنات
واللغة هو اللفظ الموضوع وهو يشمل المادة والهيئة جميعاً لكن المراد بهما في هذا المقام المادة
للمقابلته والمراد من الصيغة واللغة من حيث المجموع في هذا المقام الوضع فصار معنى كلامه
التقسيم الاول في اقسام الكلام باعتبار الوضع اى من حيث انه موضوع لمعنى واحد واكثر
مع قطع النظر عن استعماله ودلالته والحاصل هذا التقسيم للفظ باعتبار نفس معناه الوضعى بان
معناه واحد واكثر كما استعلم وقدم الصيغة على اللغتان للعموم والخصوص تعاقباً زائداً بهما الا
ترى ان الفرق بين الرجل والرجال انما حصل من الصيغة لا بالمادة لان ملكتهما واحدة
وهي اى وجوه النظم صيغة ولغة والحاصل اقسام النظم باعتبار نفس معناه الوضعى اربعة الخاص
والعام والمشارك والمأول وذلك لان اللفظ ان دل بالوضع علم معنى واحد فاما على الانفراد عن الآخر
فهو الخاص وعلى الاشتراك بين الافراد فهو العام وان دل على معان فان ترجح البعض على الباقي فهو
المأول والا فهو المشترك القسم الاول الخاص وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد فقول كل
لفظ جنس شامل لجميع الالفاظ سواء كانت موضوعة للمعنى او مهيئة وقوله وضع لمعنى خرج به
المهمات والظاهر ان المراد بالمعنى جنس فيتناول ما هو موضوع لمعنى واحد واكثر فيشتمل المشترك
والعام وقوله معلوم ان كان معناه معلوم المراد فيخرج به المشترك لانه ليس بمعلوم المراد وكذا يخرج به
المأول ايضا لانه من اقسام المشترك حقيقة وان تحقه تأويل المجتهد ولم يذكر هذا القيد
فخر الاسلام بل اورد بدله لفظ الواحد فقال كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد يخرج به المشترك
لانه ليس بموضوع لمعنى واحد بل معان كثيرة وان كان معناه معلوم البيان فلا يخرج المشترك به لانه معلوم
البيان حيث يفهم معناه ويظهر من اللفظ فيخرج به هو العام بقوله على الانفراد وقيل يخرج المشترك
بقوله ضم معنى بان يحمل على المعنى الواحد كما يستفاد من التكرير ولذا لم يقيده المصنف بقيد الوحدة
ويكون قوله معلوم احتراز عن الجمل لانه ليس بمعلوم عند السامع وان كان معلوماً عند الواضع
وقوله على الانفراد يخرج به العام خاصة فافهم وقد تم التعريف بهذا ولكن لما كان الخاص على ثلاثة
اقسام خصوص الجنس كإنسان حيوان خصوص النوع كرجل وامرأة وخصوص العين كزيد وعمر وكون
خصوص العين كاملاً في الخصوصية بحيث لا يشترك فيها اصلاً عن منفرد بحيث يخص هذا التعريف
به بخلاف الاول حيث كان شاملاً للاقسام الثلاثة فقال وكل اسم ولم يقل كل لفظ كما قال

له القائل صاحب

غاية التحقيق

له هو عندهم كل

مقول على كثير من

متنفيين بالافراض

منه

له هو عندهم كل

مقول على كثير من

متنفيين بالافراض

منه

وضع لمسمى معلوم على الانفراد العام وهو كل لفظ ينتظم جمعا من السميات لفظا ومعنى
 سابقا لان المعاني على المسمى الذي يريد به الشخص المعين انما هو الاسم فقط بخلاف المعنى حيث
 يحصل للمعنى لا تعلقه من الحرف والفعل وايضا فلذا اعمه هنا وقال كل لفظ وضع لمسمى معلوم اي
 الشخص معين يخرج به خصوص الجنس والنوع وكذا العلم فان المسلمين مثلا لم يوضع لشخص معين بل
 لانفراد كثير وقيل للمشتركة اذ لا على الانفراد بان لا يكون شاملا لغيره ولا يخرج به المشترك بين الشخصات
 لا على النسبة الى كل واحد اسم وضع لمسمى معلوم لكن لا على الانفراد وقيل ان الخصوص لما كان يجري
 بين الاعيان لا هو الذي ذهبت له في التعريف لانه في هذا يكون المراد بالمعنى رقي قوله السابق
 وهو كل لفظ وضع لمسمى معلوم لا مراد من العلم والحمل لا بد لولي اللفظ حتى يشمل التعريف بخصوص
 الاعيان ما يضاوي للمسمى رقي قوله كل لفظ وضع لمسمى معلوم الاعيان كزيد بكر فيكون التعريف السابق بخصوص
 الامور الذاتية واللاحق بخصوص الاعيان يكون الاشارة الى ان الشخص يخرج في المعاني والسميات بخلاف
 العموم فانه لا يجري في المعاني فتأمل القسم الثاني العام وهو كل لفظ ينتظم اي يشمل جمعا من السميات بقوله
 كل لفظ جنس الباقي فصل لكن المراد باللفظ في قوله كل لفظ الموضوع بقية مورد التقسيم وهو العام فلا يرد
 انه يشمل المحلات وللوضوعات وليس بعدا بخصوص يخرج المجلات قوله ينتظم يخرج به المشترك والخاص
 اما الثاني فظاهر لما الاول فلان لا يشمل المعين بل هو محتمل لكل واحد في السوية قوله جمعا يخرج به الثنية
 فاما مثل سائر اسماء الاعداد كما ثبتت اذ لا تحت حد الخاص في تنكير جمعا اشارة الى عدم اشتراط
 الاستغراق خلافا لاكثر مشايخ العراقي واكثر اصحاب الشافعي وصاحب التوضيح فان عدم الاستغراق
 شرط رفا العام عندهم لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغنى عن جميع ما يصلح له فقوله وضعا
 واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع لكثير كزيد وغير محصور يخرج اسماء الاعداد فان
 المائة مثلا وضعت بوضع واحد لكثير وهي مستغنى عن جميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله
 مستغنى عن جميع ما يصلح له يخرج الجمعة المنكر فورايت رجالا والخاص عندهم لفظ وضع لواحد وكثير
 محصور وضعا واحدا وثمرة الخلاف ان الجميع المنكر وكذا العام الذي خص عنه البعض ليس بعام عندهم
 ولا بخاص بل واسطة وعند هؤلاء عام قوله من السميات احترازه عن المعاني فان العموم عند
 متأخري مشايخنا لا يجري في المعاني فقد تم التعريف بهذا ولكنه فسر الانظام بقوله لفظا اي
 معنى والمراد بالانظام اللفظي ان يدل صيغته على الشمول كصيغة المجموع مثل المسلمين ورجال
 وبالا انظام المعنوي ان يكون الشمول باعتبار المعنى بغير الصيغة كمن وما والرهط والقوم فان

له اما ما بالعدة
 قاتا موضوعه
 واحد بالذات
 لا رجل الفرس
 له الجمع المنكر
 عن البعض مستغنى
 كثره غير مبراة
 وعند البعض غير
 مستغنى كما في اللغة
 من ذاهب من
 ذهب الى كثره
 عام ١٢ منه

وحكمه انه يوجب الحكم فيما يتناول قطعا و يقينا كالخاص فيما تناوله وهو
المذهب عندنا خلافا للشافعي الا اذا لحقه خصوص معلوم او مجهول

هذه الالفاظ عامة لتناولها جميعا من المسميات باعتبار المعنى وان كان صيغها صيغ المخصوص
فان قلته النكحة المنقبة فهو ما رايت رجلا عامة كما صرح القوم ولا يشملها الحد لكونها غير منتظمة
تجمع من المسميات لان لفظ رجلا لا يدل على الجمعية لا بصيغته ولا بمعناه قلت لا ضمير محرم وجمعا
لان كلاهما في حد العام التحقيق وعمومها مجازي ولو سلم فالحد لبيان العام صيغة واحدة لا لمطلق العام
وعموما ليست بالصيغة بل بالضرورة ولما فرغ من تعريف العام والخاص شرع في حكمها ولما كان حكم
الخاص متفقا عليه اشار اليه بما لا يبين حكم العام فقال وحكمه اي الاثر الثابت بالعام انه يوجب الحكم
المصطلم عند انتهاء فيما يتناول قطعا و يقينا كالخاص فيما تناوله فقوله يوجب الحكم شرعا على من ذهب
من عامة الاشعار الى انه يجب التوقف مالم يتم دليل عمومي او خصوص الجواب انه يحمل على الكل احترازا
عن نزعم البعض بلامرجح فلا اجمال وقوله فيما يتناوله رد على من ذهب عن الشطبي والجبائي الى انه يثبت
ببالا في وصول الثالث في المجموع والواحد في غيره لانه الملتيق بخلاف الكل فانه مشكوك والجواب هذا
اثبات اللغة بالترجيح وهو مرجوح ولو سلم فالاحتياط في الكل وقوله قطعا و يقينا رد على من ذهب من
جمهور الفقهاء والمتكلمين الى ان مرجحه ليس بقطعي وهو المذهب عندنا اي عند عامة مشائخنا
المرائين كلبى الحسن الكرخي والى بكر الجصاص والغاضي الامام ابى زيد وعامة المتأخرين خلافا للشافعي
وجهور الفقهاء والمتكلمين والشيخ ابى المنصور لما تريد وجماعة من مشائخنا فان عندنا هو موجب ليس
قطعا بل غنى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد حتى يصح تخصيص العلم من الكتاب بخبر الواحد
والقياس الا اذا لحقه اي العام خصوص اي مخصص وهو اما كلام مستقل او غير الكلام كالعقل و
العادة والحس وزيادة بعض الافراد ونقصان بعضها فذلك العام المخصوص منه البعض لا يبقى
قطعي عند الجمهور وسواء كان المخصوص معلوما المراد المستامن حيث خص من قوله تعالى اقتلوا
المشركين فانه عام فخص منه المستامن بقوله تعالى وان لحد من المشركين استيثارك فاجرة وهذا المخصص
كلام المخصوص منه وهو المستامن معلوم او مجهول المراد كالرؤا حيث خص من قوله تعالى واحل
الله البيع فانه عام لدخول لام الجنس فيه والاستغراق يشمل البيع المشتغل على الرابوا والخالى عنه
فخص منه الربوا وهو مجهول لانه في اللغة المفضل المطلق والبيع انما شرع الفضل فلو يكون الفضل
المطلق حراما اينسد باب البيع فعلم ان المراد بغيره فصلا مجهولا فبينه النبي عليه السلام بقوله الحنطة

له فلا تنفع الى
ما في قرأه قماران
المراويع العلم والقيم
ان ضاعه ظاهر
ولا الى ان قماران
ان المراد به الحكم
وشرعي او ضار
انظر ٣ منه
نه وذلك ان
انصرف عندنا
لكن كما في غير
مستقل كالشوط
والناشئة ستار
والعقبة فلات
فان في ١٢ منه

كأية الروا في البيع فحينئذ يوجب الحكم على تجوز ان يظهر الخصوص فيه بتعليله او بتفسيره

بالخطة الحديث وهذا معنى قوله كأية الروا في البيع أي كالتخصيص الثابت في البيع بأية الروا وهي حرم الروا فان الخصوص وهو الروا في هذه الآية مجهول المراد قبل بيانه عليه السلام أن التخصيص في أية الروا مجهول والمص لم يتعرض لمثال المعلوم أشار إلى أن هذا المثال يعم المعلوم ان بعد بيانه عليه السلام كما هو مثال للمجهول قبل بيانه صل الله عليه وسلم فحينئذ أي حين يحق الخصوص يوجب أي يثبت العلم المخصوص من الحكم في الباقي على تقدير كون المخصوص معلوم المراد في الكل على تقدير كونها المخصوص على تجوز ان يظهر المخصوص في أي العام بتعليله أي المخصوص على العلم هذا على تقدير كون المخصوص معلوما أو بتفسيره أي المخصوص المجهول من قبل الشارع على تقدير كونه مجهولا والحاصل أن العام قبل التخصيص قطعي فهايتناوله وبعد التخصيص سواء كان المخصوص معلوما أو مجهولا يصير ظني أو ظاهرا لأن المخصوص إذا كان معلوما كالمستأن فالظاهر أن يكون المخصوص معلولا لا كالمستقل والأصل في النصوص المتعليل فإذا صار معلولا فيسري احتمال التخصيص في الباقي أيضا لوجود هذه الخصوص لا ترى كنه من قول تعالى اقتلوا المشركين المستأن بقوله الآخر وعلم أن علتنا التجه من الحرب بوخص من الباقي النسوان والصبيان والعبيد والشيخ والراهبون أيضا بتلك العلة فإذا سري احتمال التخصيص إلى الباقي بعد تعليل المخصوص بالمعلوم لم يبق قطعي في الباقي وهذا معنى قوله على تجوز أي على احتمال أن يظهر المخصوص فيه بتعليله فإذا كان مجهولا كالأروا فيلحقه التفسير من الشارع وبعد حقوق التفسير يصير معلوما ومثلا للتعليل كالمخصوص المعلوم لا ترى أنه لما فسره عليه السلام الروا بالاشياء الستة وصار معلوما وعلم أن العلة القدر الجنس الخ بالاشياء الستة مثل أنجر والأثر فسرى الاحتمال إلى الباقي بالعلة فلم يبق قطعي وهذا معنى قوله أو بتفسيره ولكن لا يسقط الاحتجاج بذلك لأن المخصوص يشبه الخارج بعبقيرة من حيث أنه كلام مستقل كما أن الخارج يكون كلاما مستقلا ويشبه الاستثناء بحكمه من حيث أنه مبيّن أن المخصوص لم يدخل تحت الحكم كما أن الاستثناء مبيّن عن المستثنى خارج عن صدر الكلام والاستثناء المشبه بالخارج مستقل فحصل المخصوص سواء كان معلوما أو مجهولا وصف الاستقلال وصف عدم الاستقلال وإذا اقر هذا فقول أن المخصوص أن كان مجهولا أي متناولا لما هو مجهول عند السامع فهو من جهة استقلاله بمنزلة الناسخ المجهول فيسقط بنفسه ولا يتعدى جماله إلى العلم كما أن الناسخ المجهول لا يسقط المنسوخ

والمشترك وهو ما اشترك فيه معانٍ واسام لا على سبيل الانتظام

من جهة عدم استقلاله فهو بمنزلة الاستثناء المجهول فيوجب الجهالة التي العلم كاستثناء المجهول فوقم الشك في سقوط العام وقد كان ثابتاً بيقين واليقين لا يزول بالشك فلا يزول العام ولكن يحصل فيه شبهة فيصير ظنياً يوجب العمل دون العلم فإذا كان المخصوص معلوماً فمما استقلاله يصح تحليله فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام إذ لا يدري كم خرج من القياس ومن جهة عدم استقلاله وشبهه بالاستثناء لا يصح تحليله كما أن الاستثناء لا يصح تحليله لأن ليس نصاً مستقلاً بل هو بمنزلة وصف قائم بصدق الكلام فيكون ما وراء المخصوص معلوماً فبقي العام بحاله فوقم الشك في عدم حجية العام وقد كان حجيته ثابتاً بيقين فلا يزول بالشك هذا هو تشريح الكلام بحيث يتكشف به للملزم وأما تحقيق المقام فهو ان قصر العام لا يخلو إما أن يكون بغير مستقل أو بمستقل على الأول أن كان المنخرج معلوماً فهو حجة بالاتفاق وإن كان مجهولاً كما إذا قال عبداً حرراً لا بعضاً لا يكون حجة ما لم يبين للملزم وعلى الثاني وهو التخصيص عند التحفية أن كان المخصص عقلاً فهو حجة قطعية في الباقي وإن كان غير لاسوي الكلام كالعادة وزيادة بعض الأفراد على البعض والحسب فالظاهر أنه لا يبقى قطعياً الاختلاف العادات وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الأشياء وخفاء الزيادة والنقصان نعم إذا يعلم القدر المخصوص قطعاً فيبقى الباقي قطعياً وإن كان الكلام فعند الكرخي لا يبقى الباقي حجة أصلاً وعند البعض أن كان المخصوص معلوماً فالعام في الباقي قطعي وإن كان مجهولاً فهو ليس بحجة أصلاً وقال البعض أن كان المخصوص معلوماً فالعام قطعي في الباقي وإن كان مجهولاً يسقط المخصص بنفسه ويبقى العلم قطعياً والمذهب المختار ما هو في المتن من أنه بعض التخصيص سواء كان المخصوص معلوماً أو مجهولاً يبقى ظنياً ولا يسقط حتى يجوز تخصيصه بغير الواحد والقياس القسم الثالث للمشارك فيه وهو اللفظ اشترك فيه معانٍ واسام لا على سبيل الانتظام قوله هو ما جرح الباقي فصل للمراد بالاشتراك الاشتراك بحسب الوضع لأن هذا تقسيم اللفظ باعتبار معناه الوضعي ومعنى الاشتراك أن يحتمل كل واحد من معنويات اللفظ أن يكون المراد به احتمالاً أعلى السواء فخرج به الخاص لم يخرج به العام لأنه لفظ يشترك فيه اسام وقوله الأعلى سبيل الانتظام معناه أن لا يكون هذا الاشتراك بطريق الشمول بل على سبيل البدل فخرج به العام وقوله معانٍ واسام تقسيم للمحدود والحد لأن المشترك على قسمين أحدهما ما يكون فيه اشتراك للمعان كلفظ النهر المرى والعطش وثانيهما ما يكون فيه اشتراك الاسامي أي المسميات يعنى الأعيان الخارجية كلفظ العين فإنه يشترك فيه الأعيان الخارجية كالشمس والركبة والجارية والذهب

وحكمه التوقف فيه بشرط التأمل ليتترجم بعض وجوهه والمأول وهو ما
تترجم من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي

والينوع والمراد بالجمع في قوله معان أو اسام ما فوق الواحد إنما أن بصيغة الجمع ليناسب قوله في تعريف
العالم جمعاً من المسمايات فأن قدّم ما قيل من الجمع يؤهم أن عدد التثنية شرط في الاشتراك كما هو شرط
في العموم وليس كذلك بل الاشتراك يثبت بين الملعين أو الاسمين كالقرء انتهى ثم اعلم أن المراد من قوله
المشترك المشترك الاصطلاحي ومن قوله ما اشترك الاشتراك اللغوي فلا دور وحكمه التوقف فيه
بشرط التأمل ليتترجم بعض وجوهه يعني حكم المشترك أن يتوقف فيه عن اعتقاد معنى معين من المعاني
سوى أن المراد به حتى لغرض أن يتأمل فيه ليتترجم بعض المعاني بالتأمل لأن اللفظ يحتمل كل واحد من المعاني
على سوية وللمراد منها واحد فلا بد من التأمل كما تأمل علماءنا في لفظ القرء المشترك بين الطهر والحيض
فظهر لهما أن للملابدة الحيض بعدة وجوه أحدها أنه ورخ بلفظ الجمع وأقله ثلثة وإذا أراد الطهر
لا يحصل الثلثة والثاني ورخ لفظ الثلثة وإذا أراد الطهر يزيد على الثلثة وينقص منها والثالث أن القرء
يدل على معنى لجمع ولا متقال وهذا المعنى يوجد في الحيض لأنه دم والدم يجمع في الرحم في أيام الطهر
ثم يتقل بخلاف الطهر والقسم الرابع المأول مأخوذ من أن يقول إذا رجع وأثره حقيقته وصرفته
فأنك إذا عرفت أحد معانيه فقد صرفته عن سائر الوجوه المحتملة هو ما تترجم من المشترك وقيد بهذا
لأن المراد من المأول المأول الذي حصل من المشترك بعد الترجيح بعض وجوهه المطلقة لأن
الحق والمشكل والمجمل إذا زال خفاءها بدليل ظني يصيرها ولا أيضاً ولكن من أقسام البيان لأن أقسام
الصيغة بعض وجوه المحتملة بغالب الرأي أي لظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد أو القياس أو
بغيره كالتأمل في نفس الصيغة أو في السياق كما في قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث علم أنه من الحلال
وقوله أحلنا دار المقامة يعرف أنه من الحلال أو في السياق كما في القرء يعلم أنه الحيض نظراً إلى ما قبله من
الثلثة والحاصل أن المأول قسم من المشترك حصل بترجم أحد معانيه بتأويل المجتهد كان قبل أن
يتترجم أحد معانيه على الآخر مشتركاً والتأويل اعتبار احتمال يعضده دليل يصير به غالب على الظن من
سائر ما دل عليه اللفظ وإنما عُد المأول من أقسام الظن صيغة ولغة وأنه حصل بفعل التأويل لأن الحكم
بعد التأويل يضاف إلى الصيغة لأن إضافة الحكم إلى الدليل الأقوى أولى ولذا أضافوا الحكم في المنصوص
عليه إلى النص لا إلى لغة لأنه أقوى منها كما المجمل إذا لحقها البيان بخبر الواحد يكون ذلك ثابتاً قطعاً
والحال أن خبر الواحد لا يفيد اليقين فالحكم بعد البيان أضيف إلى المفسر لكونه أقوى إلى خبر الواحد

وحكم العمل به على احتمال لغلط والقسم الثاني في وجوه البيان بذلك النظم
وهي اربعة الظاهر هو ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة والنص وهو ما ازيد

وحكم العمل به على احتمال الغلط أي حكم المثل وجوب العمل به فوجب العمل بما تقر من تاويل
المجتهد مع احتمال انه غلط والصواب في الجواب الآخر وذلك لان التوكيد ان ثبت بالأي فالرأي يحتفل
الصواب والخطأ فيكون الثابت به محتملا وان كان بخبر الواحد فهو ايضا ظني وبأجملة انه يوجب
العمل دون العلم فلا يكفر جاحده ثم شرع في التقسيم الثاني فقال والقسم الثاني في وجوه البيان

بذلك النظم أي التقسيم الثاني في طرق اظهار المعنى السامع بذلك النظم المذكور في التقسيم الاول
من الخاص والعام يعني كيف يظهر المعنى من النظم مسوقا وغير مسوق محتملا للتاويل او لا وانما حصل
ان هذا التقسيم باعتبار دلالة النظم على المعنى باعتبار مراتب الظهور وهي اى الاقسام الحاصلة من
هذا التقسيم الذي وجوه البيان اربعة لانه يظهر معناه فلا يخجل من ان يحتفل التاويل ام لا على
الاول ان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر الا فهو النص وعلى الثاني ان قبل النسخ
فهو المفسر الا فهو الحكم وتلك الاقسام متميزة بحسب المفهوم وباعتبار الجيئة لكنها
مداخلة بحسب الوجود خلافا للآخرين فان عند هم اقسام متباينة لانهم يشترطون في الظاهر
عدم كونه مسوقا للمعنى وفي النص احتمال التخصيص والتاويل اى احدهما وفي المفسر احتمال النسخ
وصيغ الاشارة اليه فاعلم ان هذا التقسيم والرابع يتعلق بالكلام كما ان الاول والثالث يتعلقان

بالمفسر القسم الاول الظاهر المصطلح وهو ما ظهر المراد منه للسامع والمراد بالظهور معناه اللغوي
فلا دور بنفس الصيغة اى بمجرد سماعها اذا كان من اهل اللسان بلا قرينة تنضم اليه احترازيه
عن انغفي والمشكل وغيرها اذ ظهور المعنى فيها يتوقف على امر اخر بعد السماع ثم اعلم ان كثيرا من
المحققين كشراح البديع قالوا لا بد في تعريف الظاهر من قيد اخر وهو ان لا يكون مسوقا لانه هو
المفارق بينه وبين النص وهذا هو الحق لان زيادة الوضوح في النص انما هي لاجل انه مسوق للمراد
فان اطلاق اللفظ على معنى شئ وسوقه لشيء اخر غير لازم للاول واستدل صاحب الكشف من
كلام القدماء كالقاضي الامام ابى زينة صدر الاسلام ابى اليسر وسيد الامام ابى القاسم على ان عدم
السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا او لم يكن وقال ليس زيادة النص
على الظاهر بهذا بل ازيد بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة لفظية تنضم اليه
والقسم الثاني النص وهو ما ازيد ووضوحا على وضوح الظاهر بمعنى متعلق بقوله ازيد كما كان في المشكل

وضوحاً على الظاهر بمعنى في المتكلم نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الآية فانه ظاهر في الاطلاق نص في بيان العدد لانه سيق الكلام لاجله والمفسر وهو ما ازداد وضوحاً على النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص والتأويل نحو قوله تعالى فسيجد الملائكة كلهم اجمعون

بان ساق المتكلم كلامه لاجله يعني النص ما فيه زيادة وضوح المراد على الظاهر بسبب ان المتكلم ساق ذلك الظاهر لذلك المعنى ويقال ايضا النص لكل معنى كتاباً كان او سنة او جماعة وقد يخص بالاولين نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم اي حل لكم من النساء الآية بيان لما وانما عبروا التي لغير العقلاء لان الاناث من العقلاء يجرى مجرى غير العقلاء فانما هذا الكلام ظاهر في الاطلاق اي في اباحة نكاح ما يستطيبه المرء من النساء لان ادنى مرتبة الامر الاحتمال وانما اختار لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاصل في النكاح الخطر والجواز له بمنزلة رفع القيد الذي هو المحرمه نص في بيان العدد لانه سيق الكلام لاجله اي لاجل بيان العدد قال تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثني وثلاث ورابع فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة الآية فدل هذا على ان السوق لبيان العدد والغرض من الكلام هذا و يفهم الاباحه في ضمنه والقسم الثالث المفسر مشتق من الفسر الذي هو الكشف والتفسير بمبالغة الفسر فراد به كشف الاشبهه فيفسر هو القطع بالمراد فلذا يحرم التفسير بالرأي لانه لا يفيد القطع ولا يحرم التأويل به لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير ظاهره لا يجزم وهو ما في الكلام ازداد وضوحاً على وضوح النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص ان كان علماً والتأويل ان كان خاصاً وفيما يله بان النص يحتمل التخصيص والتأويل كالظاهر يعني المفسر واحصل فيما الوضوح بحيث لا يحتمل غير المراد اصلاً وينقطع منه احتمال التخصيص والتأويل نحو قوله تعالى فسيجد الملائكة كلهم اجمعون فان قولهم ظاهر في سجدوا سائر الملائكة لكنه يحتمل التخصيص بان يراد البعض كما في قوله تعالى اذ قالت الملائكة يا امرئيم والمراد جبرئيل فلما قال كلهم صار نصاً وازاد الوضوح على الاول وانقطع ذلك الاحتمال ولكنه يحتمل التأويل والحمل على التفرق فلما قال اجمعون انقطع ذلك الاحتمال ايضا فصار مفسراً واعتراض بان لا مفسر الا انه قد استثنى منه ليس فانتمل التخصيص اجيب بان الاستثناء ليس بتخصيص قد يقال ان المفسر قد يكون من جميع الوجوه وقد يكون من وجه فاندفع كل ما يرد على هذا من انه يحتمل انهم جميعاً والمخلص ان يحتمل الجواز وغيره وقد يقدح بان قوله تعالى هذا خبر لا يحتمل النسخ والايام الكذب عليه فينبغي ان يكون حكماً اجيب بان اصل الكلام يحتمل النسخ وانما ارتفع هذا الاحتمال بعارض كونه خبراً اقول الاول في المثال

وحكمه الايجاب قطعاً بلا احتمال تخصيص وتاويل الا انه يحتمل النسخ فاذا
ازداد قوة واحكم المراد به عن التبديل سمي محكماً وانما يظهر التفاوت
في موجب هذه الاسامي عند التعارض

١) قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة لانه من الاحكام وهذا من القصص والتجارب وقد يقال
المفسر ايضا لكل مبين بقطع فيحمل المجلد المبين في هذا الاصطلاح المبين بظني سواء كان خبراً
واحداً او قياساً او غيره من المظنونيات ما دل بآثاره وحكمه الايجاب اي حكم المفسر اثبات الحكم قطعاً
بلا احتمال تخصيص وتاويل كما عرفت الا انه اي لكن المفسر يحتمل النسخ بان يكون منسوخاً وهذا في عهد
صلى الله عليه وسلم والا فعدده الكل محكم لغيره لان الناس لا يكون الا وحياً وقد انقطع احتمال انقطاع
عمر خاتم المرسلين عليه السلام فاذا ازداد المفسر قوة ولم يقل وضوحاً كما قال صاحب التوضيح لان
المفسر اذا بلغ من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلاً فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة
٢) تأكيداً وتأييد حتى يدفع عنه احتمال النسخ واحكم اي امتنع بما يسبب ازدياد القوة عن التبديل اي
النسخ سمي محكماً اي من احكمت الشيء اتقنتها واحكمت فلا تمنعت المحكم بمنع التخصيص والتاويل
ويدفع النسخ والتبديل وهذا هو القسم الرابع من التقسيم الثلاثي نحو قوله تعالى ازاله بكل شيء عليم
وقوله عليه السلام الجهاد ما ضمد بعثني الله تعالى الي ان يقاتل اخر هذه الامثلة الدجال ثم اراه ابوداؤد
وفي معناه لمسلم فاعلم ان انقطاع احتمال النسخ والتاويل على وجهين احدهما ما يكون لمعنى في ذات
الكلام كآيات التوحيد والصفات والوجوه ولفظ يدل نصاً على توقيتاً وتأييداً وهذا المحكم لعينه
الثاني ما يكون بوفات النبي صلى الله عليه وسلم وسمى محكماً لغيره ولما كان يرد ان الاقسام الاربعة يوجب
ثبوت ما انتظمته يقيتاً كما سياتي فما الفرق بين موجبات هذه الاسامي دفعه بقوله وانما يظهر
التفاوت في موجب هذه الاسامي عند التعارض بين الاقسام فاذا وقع التعارض بين الظاهر وال
النص يؤخذ بالنص واذا تعارض النص والمفسر يعمل بالمفسر واذا تحقق التعارض بين المفسر والمحكم
يعمل بالمحكم وذلك التعارض انما هو التعارض الصوري لان من شروط التعارض الحقيقي ان يكون
المتعارضان مساويين ولا مساواة بين هذه الاقسام مثال التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم اي ما وراء المذكور من المحرمات سواء كان زائداً على الاربع او افاته ظاهراً
في حل الزائد على الاربع لانها اذا دخلت في ما وراء ذلكم اي المحرمات المذكور سابقاً وهو مسوق لبيان
حل ما وراء المحرمات المذكورة لا محل للعدد ومع قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثني

أما الكل فيوجب ثبوت ما انتظر بيقينا ولهذه الاسامي اضدادا تقابلها

وثالث ورابع فانسبق لبيان العدد وحرة ما فوقه وقد تعرضنا فترجم النص ومثال تعارض النص مع المفسر ما رى الترمذي عن عدي بن ثابت عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم ان قال في المستحاضة تدع الصلوة ايام اقلهما التي كانت تحيض فيها ثم تغتسل وتوضأ عند كل صلوة وتصوم وتصلى فقوله عليه السلام عند كل صلوة نص يقتضي الوضوء الجديد عند كل صلوة في ذلك الوقت حتى من صلت فرضا في وقت الظاهر ثم ارادت ان تصلى قضاء الغيب فعليها الوضوء الجديد كما هو مذهب الشافعي ولكن يحتمل ان يكون عند بمعنى الوقت فيكفي الوضوء الواحد كما هو مذهب ابي حنيفة ومع قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة كما مر اه الوحيفة ر عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم كما في شرح مختصر الطحاوي فان هذا مفسر لا يحتمل التأويل لوجوب لفظ الوقت صريحا فترجم هذا افتام ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا الهدى شهادة ابل فان الاول مفسر يقتضي قبول شهادة المحدثين في القذف بعد التوبة كما فهم حينئذ صار عدلين والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التأييد صريحا فترجم هذا اما الكل اي الظاهر النص والمفسر الحكم فيوجب ثبوت ما انتظر بيقينا اي يثبت ما اشتمل على سبل اليقين هذا في القسمين الآخرين اتفاقا واما الظاهر النص ففيهما اختلاف فذهب العراقيون من مشائخنا كابن الحسن الكرخي وابي بكر الجصاص والقاضي الامام ابى زيد وعامة المتأخرين الى انهم كالنفسر في الحكم في اثبات الحكم بيقينا وذهبوا لبعض كيشفي ابى المنصور من تبعه الى ان حكم الظاهر النص وجوب العمل واستقل حقيقة المراد لا ثبوت الحكم قطعا وبيقينا والعن هو الاول لان الاحتمال الذي ينشأ عن الدليل لا يضر اليقين وبه رضى المصنف والباحث ان هذه الاقسام في اثبات الحكم قطعا وبيقينا مساوية وانما يظهر الفرق بينهما عند التعارض حتى يترجم احدهما على الآخر ولما كانت الاشياء تبين باضدادا ولم يكن احدهما من الظاهر النص والمفسر والمحكم ضد الآخر على رأى القدماء بل يتحقق احدهما في الآخر بخلاف اقسام التقسيم الاول فان الخاص ضد العام الما اول بعد التأويل ضد المشترك وكذا الاقسام التقسيم الثالث والرابع احتاج الى بيان اضداد هذه الاقسام فقط فقال ولهذه الاسامي اضدادا تقابلها والمراد بالضد ما يقابل الشيء ولا يجمع مع معنى محل واحد في زمان واحد بجهة واحدة وذلك لان التقابل على اربعة اقسام الاول تقابل للمتناقضين كالانسان والانسان الثاني تقابل الضدين وهو املان وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد كالسواد والابيض والثالث تقابل

فصُد الظاهر الخفي وهو ما خفي المراد منه بعارض غير الصيغة لا ينال
 الا بطلب كآية السرقة فانها خفية في حق الطار والنباش لاختصاصهما
 باسم آخر يعبر فان به وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفائه

المتضائفتين كتقابل الالب والابن والرابع تقابل الملكة والعدم كتقابل الحركة والسكون على
 رأى من جعل السكون عدم الحركة ففي اصطلاح الفقهاء قد يطلق اسم الصُد على كل واحد من
 المقابلات الاربعة فذاً افسرنا الصُد بما قلنا فصُد الظاهر الخفي وهو ما خفي المراد منه بعارض غير الصيغة
 لا ينال الا بطلب بمعنى الخفي اسم للكلام لا يفهم منه المراد بعارض عرض للحمل لا لنفس الصيغة بان يكون
 صيغة الكلام ظاهراً المراد بالنظر الى موضوعها اللغوي لكن صار خفياً بعارض بان يختص باسم آخر
 لاشتغالها على زيادة على مفهومها او تفصل كما ستعرف في الطار والنباش وقوله بعارض غير
 الصيغة خرج به الاقسام الاخر فقوله لا ينال الا بطلب ليس قيدا احترازياً فان قلت كان ينبغي
 ان يكون الخفي ما خفي مراده بنفس الصيغة اى اللفظ لانه مقابل الظاهر هو ما ظهر مراده بنفس الصيغة
 قلت لو كان كذلك كان فيه خفاء زائد كان مشكلاً ومجلاً ولم يكن في اول مراتب الخفاء كما ان الظاهر في
 اول مراتب الظهور لم يكن مقابلاً للظاهر فلا بد ان يكون فيه خفاء قليل وهو انما يكون بعارض من غير
 الصيغة كآية السرقة وهى قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الآية فانها وان كانت ظاهرة في
 مفهومها الشرعي واللغوي وهو ايجاب القطع على كل من يطلق عليه اسم السارق ولكنها خفية في حق بعض
 الافراد وهو الطار والطار المقطوع والطار من يأخذ مع حضور المالك بغفلة والنباش هو من يسرق كسر الميت
 بكشف القبر والنبش ابراز المستور وكشف الشئ ومنه النباش قاموس وانما خفيت هذه الآية في حق الطار
 النباش لاختصاصهما باسم آخر يعبر فان به حيث يقال لاحدهما الطار والثاني النباش ولا يعبر فان
 باسم السارق وذلك لزيادة معنى السرقة في الطار الذي يأخذ عن قاصد الحفظ حاضر يقظ ان
 بعارض غفلة فيكون فعلاً تاماً من السارق الذي يأخذ عن قاصد الحفظ لكن انقطع حفظه
 بعارض نوم او غيبة ونقصان معنى السرقة في النباش لانيأخذ من الميت الذي ليس يحافظ لكفنه
 ولا هو اهل لذلك فيكون فعلاً ناقصاً من السارق فاذا وقع الخفاء في حق الطار والنباش فنظرنا كما هو حكم
 الخفي فوجدنا في الطار الزيادة على السرقة فاجبنا عليها الحد لانه كما ثبت حرمة الضرب والشتم
 بدلالة قوله تعالى ولا تقتلوهما ان لاشتمالهما على زيادة الاذى وفي النباش نقصان فوجدنا الشبهة
 فلم نوجب الحد وهو القطع لان الحد وتدري بالشبهات وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفائه

لمزية او نقصان فيظهر المراد منه وضد النص المشكل وهو ما لا ينال المراد منه الا بالتأمل بعد الطلب لدخوله في اشكاله وحكمه التأمل بعد الطلب وضد المفسر المجمل وهو ما ارد حمت فيه

لمزيتا ونقصان فيظهر المراد منه اء حكم الخفي للنظر فيه اى طلب معاني اللفظ ومحملا له ليعلم ان اختفائه في بعض الافراد ما لزيادة المعنى فيه على الظاهر ولنقصانه فيظهر المراد حينئذ فيحكم في الاول دون الثاني وضد النص المشكل ما خوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز وهو ما لا ينال المراد منه الا بالتأمل بعد الطلب وقوله لدخول في اشكاله اشارة الى سبب الخفاء وزيادة خفائه على الاول لان من دخل في الاشكال يكون اكثر الخفاء مما لم يدخل وايماء الى ما خذ الاشتقاق كما بينا والحاصل ان المشكل كلام ازداد خفاؤه على الخفي لمحصل الخفاء فيه لنفس الصيغة ومن مفهومه الوضع لدخوله في امثاله لكونه محتملا لمعان كل واحد يمكن الراحته ولذا يحتاج فيه الى التعل بعد الطلب فهو كرجل اختلط بالناس بتغير اللباس والهيئة والخفي كرجل اختفى بنوع حيلة من غير تغير اللباس والهيئة فاذا كان في المشكل زيادة خفاء على الخفي صاهر مقابلا للنص الذي فيه زيادة ظهور على الظاهر حكمه التأمل فيه بعد الطلب اى حكم المشكل زيعتقد اولان ما هو ما ادسه تعالى به فهو حق ثم يطلب معاني الالفاظ ومحملا ثم يتأمل اى ينظر في القران ان بها يقين المراد عن غيره الى ان يحصل المراد مثاله قوله تعالى نساء وكما حرث لكم فاتوا حريكم اني شئتم فان معفى اني شئتم اشكل على السامع لاستعماله بمعنى اين كما في قوله تعالى اني لك هذا اذ يتبين كيف كما في قوله تعالى اني يكون لي ولد فاحتمل ان يكون المراد كلا منهما والاول يقتضي ان يجوز ادخلى من اى مكان شاء الرجل من القبل والذبر فتمثل اللواطة والثاني يقتضى عموم الاحوال بان يجوز الوطى قاعدا او قائما او مضطجعا فاذا نظرنا في القران فغلبنا ان المراد به الثان لان الذبر ليس محل الحرث بل محل القرث ولؤيدة قوله تعالى فاتوا من حيث امركم الله اذ لو كان المراد عموم المواضع فاي فائدة في تقييده بقوله من حيث امركم الله فتأمل ولا تكن مع الغاوين وضد المفسر المجمل ما خوذ من اجل الامراه به وانما صار مقابلا للمفسر لان المفسر كما بلغ في الظهور غاية لم يحتمل بعدها الا النسبة كن المجمل بلغ في الخفاء غاية لا يدرك المراد بالعقل بل من جانب المتكلم المجمل بالكسر فهو كرجل غريب اختفى في جملة من الناس لا يوقف عليه بغير الاستفسار من الناس وهو ما اى كلام ارد حمت فيما تدافعت حتى يدفع كل احد من

المعاني فاشتبه المراد بها لا يدرك الا ببيان من جهة الجمل

للمعاني غيره المراد بالمعنى هذا مفهوم اللفظ لا ما يقابل الجوهر والجمع باعتبار ما فوق الواحد ليدخل في الحد المشترك بين المعنيين اذا اشتد باب الترجيح فاندفع ما اورد الشارح المحقق فلهذا اجنس يشمل المشترك والخفى والمشكل وقوله فاشتبه المراد به اى بسبب الازدحام اشتباها زيادة ايضا ج لبيان سبب الاشتباه وقوله لا يدرك المراد الا ببيان من جهة الجمل بالكسر فصل خرج به الخفى والمشكك لان المراد به قد يدرك من النظر والطلب لا يحتاج الى بيان المتكلم فالبيان ان كان شافيا قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار الجمل مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار السمح بمحدث المغيرة صار مأذلا وان لم يكن البيان شافيا يصير مشكلا ويخرج عن خير الاجمال الى الاشكال فيصير حكمه حكم المشكل من وجوب الطلب والتأمل كبيان الربوبية كحديث الوارد في الاشياء الستة فان الربوبية كونها اسم جنس محلى باللام يستغنى عن جميع انواعه والنسب عليه السلام لم يبين الا في الاشياء الستة من غير حصر عليها ولذا انعقد الاجماع على ان الربوبية مقتصر عليها فبقى الحكم فيها وادها غير معلوم ولذا قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لا يخرج النبي عليه السلام ولم يبين لنا ابواب الربوبية ابن ماجة الا انه يحتمل ان يتوقف عليه بالنظر فيها بينه عليه السلام كما وقف المجتهدون بالقياس على الاشياء الستة بتعيين العلة المشتركة فصار الربوبية في الاشياء الستة مأذلا وفي غيرها مشكلا وليعلم ان الجمل على ثلث انواع النوع الاول ما حصل الاجمال فيه لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام المشتركة اذا اشتد باب الترجيح والنوع الثاني ما حصل فيه الاجمال عن غرابة اللفظ من غير اشتراك فيه كالهلو المذكور في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا فبينه الله سبحانه ما بعده اذ اسمه الشر جزوعا واذا اسمه الخير منوعا والنوع الثالث ما حصل الاجمال فيه من اشتغال المتكلم عن معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوبية وما عرفت هذا فاعلم ان قول المصنف في حد الجمل ما اردت فيه المعاني لا يشمل الا النوع الاول كان ازدهام المعاني انما هو فيه فقط فقد تكلف الشراح في توجيهه فتبيل المراد بازدهام المعاني لهم ان يكون باعتبار الوضع كما في المشترك او باعتبار غرابة اللفظ او باجمام المتكلم فان في القسمين الآخرين ازدهام المعاني وان لم يكن حقيقة ولكنه يوجد تقدير باننا اذا لم يعلم السامع المراد منه فينقل ذهنه مرة الى المعنى ومرة الى غيره فثبت الازدهام والاولى ان يقال ان قوله هذا زائد في التحديد فالحد الصحيح هو ما اشتبه المراد به اشتباها لا يدرك الا بالاستفسار

كأية الربوا وحكمه التوقف فيه على اعتقاد حقيقة المراد به الى ان يأتيه
البيان وضد المحكم المتشابه وهو لا طريق لدركه اصلا حتى سقط طلبه
وحكمه التوقف فيه ابدا على اعتقاد حقيقة المراد به

فتأمل وتشكر كآية الربوا قد عرفت وجه اجمالها فتذكر وحكمه التوقف فيه على اعتقاد حقيقة المراد به
الى ان يأتيه البيان يعني حكم الجمل التوقف فيه في حق العمل الى ان يلحقه البيان من جهة المتكلم مع
اعتقاده ان ما هو المراد به حق وضد المحكم المتشابه فكما ان المحكم بلغ غاية الظهور والقوة حيث
امن عن النسخ كذلك المتشابه بلغ في نهاية النقصا حيث انقطع رجاء البيان عنده وهو لا طريق لدركه
اصلا لا بالعقل ولا بالنقل في الدنيا والا فيطلع على المراد منه في الآخرة حتى سقط طلبه اي
طلب ما يدل على المراد منه فخرج الخفي والمشكل والجمل فالتشابه كرهل فقد عن الناس حتى انقطع
اثرة وانقضى جيرانه واقلنا وحكمه التوقف فيه ابدا في حقنا لان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يعلم المتشابهات كما صرح به فخر الاسلام في اصوله على اعتقاد حقيقة المراد به على سبيل
الاجمال وان لم يعرف ما اراد الله به على سبيل التعيين فانا نعلم يقينا انه صادر من حكيم فله معنى لطيف
وليس بمجمل لان الحكم لا يحاط بآبائهم فذهب عامة الصحابة والتابعين وعامة المتقدمين
من اهل السنة من اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه لا يعلم المراد منه الا الله وهو مختار القاصي
الامام الى زيد وفخر الاسلام وشمس العلماء وجماعة من المتأخرين فيجب عندهم الوقف على قوله
تعالى وما يعلم تأويله الا الله كما هو قراءة ابن مسعود وابي وابن عباس ويجب الابتداء بقوله تعالى
والراسخون في العلم وخبره يقولون وهو شأن مبتداء من الله بالتسليم والايمان بان الكل من الله وذهب
الكثير المتأخرين وجهه للمعتزلة الى ان الراسخ ايضا يعلم تأويله وان الوقف على قوله تعالى والراسخون في
العلم لا يحل ما قبله فان قلت فما الغائصة في انزالها على للذهب الاول قلت الابتلاء وهو انما يكون
على خلاف المقتضى وترك الهوى فهو العلم الاطلاع على كل شيء فابتلى بترك وهوى الجاهل ترك التحصيل
والخوض فابتلى به فان قلت انتم في بيان اقسام ما يعرف به احكام الشرع والمتشابه لما كان غير معلوم المعنى
فكيف يعرف به الحكم قلت لا بل يعرف بحكم شرعي وهو وجوب الاعتقاد بان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد
والوجه الاستواء مثلا وان لم تعرف ما اريد منها وقد ضل بعض الناس حيث ذهب الى ان له تعالى يد ووجهها
وهو قاعد على سريره كما هو شأن المجسمات ولم ينظر الى آيات التنزيه من ليس كمثله شيء وافن يخلق كن
لا يخلق ولذا ساء المتأخرون هذا الباب وتاولوا المتشابهات فثم المتشابه على نوعين نوع لا يعلم

والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان
وهي اربعة الحقيقة والمجاز والصريح والكنائية فالحقيقة اسم لكل لفظ
اريد به ما وضع له

معناه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل المروحم ونوع يعلم معناه لغة لكن لا يعلم ما هو المراد
منه لان ظاهرة يخالف المحكم كقوله تعالى وجهه اسه ويد اسه والرحمن على العرش استوى ولما فرغ
عن التقييم الثاني شرع في التقييم الثالث فقال والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم
التقييم الثالث من التقييمات الاربعة هو تقيم اللفظ في طرق استعمال ذلك النظم المذكور سابقا
في معناه يعنى هذا التقييم باعتبار استعمال ذلك النظم من انه مستعمل في معناه الموضوع له
وفي غيره او استعمل حيث يظهر منه المعنى ويكشف او بحيث يستتر فعل هذا الحاجة الى
ما ذكره المصوبه ولكن لما توجه بعضهم ان هذا التقييم يحصل منه القسمان فقط وهما
الحقيقة والمجاز وما الصريح والكنائية فقسم منهما وذلك لانه ينقسم الى اربعة اقسام لا يحصل
التباين بين الاقسام ولا بد منه زاد قوله وجريانه اى النظم في باب البيان اى بيان المعنى من حيث
انه بطريق الانكشاف فيكون صريحا او من حيث الاستتار فيكون كناية اشارة الى ان هذا التقييم ينقسم
الى اربعة اقسام فالحقيقة والمجاز راجعان الى الاستعمال والصريح والكنائية الى الجريان وهذا
التباين يكفى وان كان اعتبارا ويمكن ايضا ان يقال ان اللفظ لما كان بسبب استعمال المتكلم لا
بالوضع يتصف بكونه حقيقة او مجازا او صريحا او كناية اشارة الى المتكلم بقوله في استعمال ذلك
النظم الى اللفظ واتصافه بالحقيقة والمجاز بقوله وجريانه في باب البيان وهي اربعة الحقيقة
والمجاز والصريح والكنائية لان اللفظ ان استعمل في معناه الموضوع له فهو الحقيقة او في غيره
فهو المجاز ثم كل منهما ان استعمل بانكشاف معناه فهو الصريح والا فهو الكناية فالحقيقة فعلة من
حق يحق بمعنى ثبت فعلة ثابت وموصوفها اللفظ والتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الذبيحة
فالوجان اللفظ اذا كان مستعملا في معناه الموضوع له فهو ثابت في موضعه ولفظ الحقيقة اقوال
اخر تركناها خوفا للتطويل فمن شاء فليرجع الى شرح البديع اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له فاللفظ
جنس يشمل الهمل والمجاز وقوله اريد به الخ فصل يخرج به غيره ومعنى وضع اللفظ تعيينه للمعنى
بحيث يدل عليه بلا قرينة بعد العلم بالوضع فالواضع ان كان واضع اللغة فوضع لغوي وان كان
صاحب الشرع فوضع شرعي والا فان كان الوضع من قوم مخصوص كاهل الصناعات

والجواز اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لاتصال بينهما

من العلماء وغيرهم فوضع عر في خاص ويسمى اصطلاحا ولا فوضع عر في عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام وقوله اسم لكل لفظ اشارة الى ان الحقيقة وكذا المجاز من عو ارض الالفاظ لا المعاني وانما يوصف بهما المعاني مجازا فالمعتبر في الحقيقة ان يكون موضوعا للمعنى بوضع من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم ذلك فان كان اللفظ موضوعا للمعنى بجميع الاوضاع الاربعه فهو حقيقة على الاطلاق والا فهو حقيقة مقيدة بالجهة التي كان الوضع بها وان كان مجازا بجهة اخرى كلفظ الصلوة فانه حقيقة في الدعاء ولغة ومجازا شرعا فنعلم ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد مجاز وحقيقة معا لكن من جهتين كما عرفت في لفظ الصلوة بل يمكن ان يكون حقيقة ومجازا معا بجهة واحدة لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذات قوائم الاربعه مجازا ولغة ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة فاذا عرفت هذا فاعلم انه لا بد في التعريف من قيد الحيثية بان يقال الحقيقة لفظ فاستعمل فيما وضع له من حيث انه موضوع له لكيلا ينقض التعريف بهما وضعنا كما عرفت في الصلوة والدابة فان الصلوة اذا كانت مستعملة في الدعاء مع انه حقيقة لغة يصدق عليه انه غير مستعمل فيما وضع له من جهة الشرع فيكون مجازا واذا كان مجازا يصدق انه حقيقة والمجاز مفعول بمعنى الفاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدى لان اللفظ اذا استعمل في غير ما وضع له فقد عبر وتعدى عن موضعه اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لاتصال بينهما يعني المجاز لفظا استعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما كلفظ الاسد اذ يراد به الرجل الشجاع فانه مجازا استعمل في غير ما وضع له وهو الرجل الشجاع لعلاقة الشجاعة بين الاسد والرجل الشجاع واحتزبه عن الغلط كاستعمال لفظ الارض في السماء فانه استعمل في غير ما وضع له للعلاقة وكذا اعن الفزل فانه وان اريد به غير ما وضع له لكن لا لاتصال وعلاقة وكذا احتزبه عن المرتجل لانه يستعمل في المعنى الثاني بلا علاقة فالمرتجل من اقسام الحقيقة لانه يستعمل في المعنى الثاني الذي وضع له بسبب وضع جديد انما جعل من قيم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول اما المنقول فيه حقيقة من جهة ومجاز من جهة كالصلوة حقيقة في الدعاء ومجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وما ذكرنا لك من انه ام الوضع واعتبار الحيثية في الحقيقة فهو موجود هنا فتذكره فان قلت التعريف غير جامع محجور المجاز بالزيادة فانه لا يراد منه شئ كالکاف في قوله تعالى ليس كمثله شئ قلت انه داخل

له اي مصطلحي
والصدر قد يكون
بمعنى الفاعل
الظرف منه

معنى كما في تسمية الشجاع اسداً والبليد حماراً وذاً كما في تسمية المطر
سماً والاتصال سبباً من هذا القبيل

في الحد فانه يصدق عليه ايضاً اننا نستعمل في غير ما وضع له لان ما وضع له هو التشبيه لا التأكيد
والزيادة كذا قيل وفيه نظر لان هذا القدر غير كاف للجواز ما لم يكن العلاقة وهنالك ليس العلاقة
فتفكر اعلم ان اللفظ لا يستعمل في غير ما وضع له بغير علاقة والقوم حصروا العلاقات في خمس
وعشرين بالاستقراء مثل السببية والمسببية والحال والمحمل واللازم والملزوم وغير ذلك
وحصر صاحب المنهاج في اثني عشر وصاحب التوضيح في التسع وصاحب مختصر الاصول في
الخمسة صاحب البديع في الاربع والمصرف في الاثنتين المعنى والصورة وهذا اضبط مما ذكره والا ان
الاتصال بين الشيئين لا يعلم من ان يكون بالصورة او بالعقل لا يتصور الثالث كما قال معنى تميز من
الاتصال فالالاتصال المعنوي ان يكون بين المعنى الحقيقي كالحوان المقترن للاسد الجازي كالرجل
الشجاع اشتهر في وصف خاص مشهور في العرف كالشجاعة كما في تسمية الشجاع اسداً الوصف للشجاعة
والبليد حماراً الوصف الحمى والمجاز بهذه العلاقة يسمى استعارة عند علماء البيان او ذاتاً اي صورة عطف على
قوله معنى والمراد بالاتصال الصوري ان تكون صورة المعنى الجازي متصلاً بصورة المعنى الحقيقي
بنوع مجاورة كما في تسمية المطر سماً فان صورة المطر متصلة بصورة السماء اي السحاب وذلك لان
السماء اسم للسحاب ولكل ما علاك والمطر انما ينزل من السحاب فوجد بينهما الاتصال الصوري
اي المجاورة لا المعنوي اذ لا مناسبة بينهما بوجه والمجاز بهذه العلاقة يسمى مجازاً امر سلاً عند
نصارا وان يبين ان المجاز بالاتصال المعنوي والصوري موجود في الالفاظ الشرعية ايضاً كما هو موجود
في الالفاظ اللغوية ولكن لما كان القسم الثاني يمتنع عليه المسائل الخلافية من استعارة الالفاظ
الطلاق للعقل كما ستعرف اعرض عن القسم الاول وذكر القسم الثاني فقال والاتصال سبباً من هذا
القبيل اي الاتصال باعتبار السببية بان يكون الاول سبباً للثاني او مسبباً عنه وعلته للثاني
او معلول له من قبيل الاتصال الصوري لان العلة والحكم وكذا السبب والمسبب يتصل
احدهما بالآخر ضرورة فقط اذ لا مناسبة بينهما معنى بوجه ليكون من قبيل الاتصال المعنوي قوله سبباً
منصوب على التمييز من الاتصال والمراد بالسبب معناه اللغوي هو ما يتصل به الى الشيء ونفيس اليه
فيتناول العلة ايضاً لوجود معنى الافضاء كما يتناول السبب المصطلح فاندفع ما ورد انما يتناول
العلة فكيف قسم الى النوعين والحاصل ان الاتصال السببي الذي يوجد بين الالفاظ الشرعية من

وهو نوعان احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين لان العلة لم تشرع الا لحكمها والحكم لا يثبت الا بعلة فاستوى الاتصال فعمت الاستعارة ولهذا قلنا فيمن قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الاخر فيعتق هذا النصف الاخر ولو قال زملك لا يعتق مالم يجتمع الكل في ملكه

من قبيل الاتصال الصوري الذي يوجد كثيرا في الالفاظ اللغوية فثبت ان الاتصال الصوري يوجد في الالفاظ الشرعية ايضاً وهو اى الاتصال السببي نوعان ولما كان علاقة التعليل اقوى من السببية قدمها فقال احدهما اتصال الحكم اى الاثر المترتب بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب

الاستعارة من الطرفين وذلك لان كل واحد منهما لا ينفك عن الاخر لان العلة لم تشرع الا لحكمها والحكم لا يثبت الا بعلة فاستوى الاتصال فعمت الاستعارة بان يذكرا احدهما ويراد بما الاخر مجازا والمراد بالاستعارة عند رباب الاصول المجاز سواء كان بعلاقة التشبيه او لا فانه فاعقل ان هذا النوع من جنس الاتصال السببي الذي من قبيل الاتصال الصوري ولا يتحقق الاستعارة الا بالاتصال المعنوي ولهذا اى لاجل جواز الاستعارة من المجانيين قلنا فيمن قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى

نصف عبداً باعه ثم اشترى النصف الاخر فيعتق هذا النصف الاخر لوجود الشرط بتمامه وهو الشراء الصحيح وان وجد تفريقا فانه لا يشترط في الشراء ان يجتمع الكل في الملك فانه يقال له عرفانه اشترى العبد فالحاصل وجد الشرط بتمامه عند اشتراء النصف الاخير ولا في ملكه حينئذ الا النصف فيعتق هذا النصف وهذا اعلى راي ارجح ليقضى الاعناق واما عند ما فيعتق الكل ثم يجب السعاية في نصف ادم الضمان كذا قال صاحب الكشف والمسئلة على اربعة اوجه احدها هذا الثاني - ايئنه

بقوله لو قال ان ملكك عبدا فهو حر اى اى بلفظ ملكك مقام اشتريت والمسئلة بحالها لا يعتق في الاستعانة مالم يجتمع الكل في ملكه لان الملك مطلق والمطلق قد يتقيد بدلالة العادة فيكون المراد بصفة الاجتماع اذ لا يقال عرفان ملك شيئا ثم باعه ثم ملك شيئا اخر انه ملك الكل نعم يقال انه اشترى الكل فالحاصل لم يوجد الشرط بتمامه فهو الملك بصفة الاجتماع فلا يعتق وانك والاربع ان يقول مشيلا الى العبد المعين ان اشتريت هذا العبد فهو حر ان ملكك هذا العبد فهو حر اى لا يقول منكرا كما في الصورتين الاوليين بل مشيلا الى المعين والمسئلة بحالها فيعتق النصف في الفصلين لان التفريق والاجتماع وصف والاوصاف لا يعتبر في الحاضر المعين بخلاف الغائب كما برهن عليه في موضعه فلما

جميعا

فان عني باحدهما الآخر تعمل نيته في الموضوعين لكن فيما فيه تخفيف عليه لا يصدق في القضاء ويصدق ديانة والثاني اتصال الفرع بما هو سبب محض

فلما فرغ من تهديد المسئلة فرع عليه ما هو المقصود من البيان من جواز الاستعارة من الطرفين فقال فان عني باحدهما الآخر بان يقول اردت بقولي ان اشتريت ان ملكت حتى يشترط الاجتماع ولا يعتق النصف الاخر وعكس بان قال اردت بقولي ان ملكت ان اشتريت حتى لا يشترط الاجتماع ويعتق النصف الآخر تعمل نيته في الموضوعين وتصدق ديانة لصحة الاستعارة من الطرفين لكن فيما فيه تخفيف عليه وهو فيما اذا نوى الملك بالشراء وجه التخفيف انه يحتاج حينئذ الى وصف الاجتماع ولا يعتق النصف ايضا عليه ففيه منفعة صريحة ففي هذه الصورة لا يصدق في القضاء لقمة الكذب لان الاستعارة غير صحيحة وليصدق ديانة اي فيما بينه وبين الله حتى اذا استفتى فقيهها يفتيه بما نوى لجواز الاستعارة وان لم يصدق القاضى للثمة كما لو سأل عالما لفلان على ما اتحدروا وقد قضيته هل برئت من دينه فهو يفتى بالبراءة القاضى فلا يحكم بالبراءة ما لم يقر بينة على الايفاء فاعترض ان في ارادة الشراء بالملك ايضا تخفيف عليه لان الملك يحصل بالشراء والهبة والوصية والشراء يختص بسبب معين منها فينبغي ان لا يصدق قضاء فيه ايضا واورد لجواز الاستعارة بين العلة والمعلول من الطرفين لا انعقد النكاح بالاحلال والا بالخلع لكون النكاح علة لهما واجيب باننا لانسلم انه موضوع محل الانتفاع وابطاحه فقط بل هو علة لتلك المنفعة والانتفاع اورد لو كان علة لملك منافع البضغ لانعقد بالاجارة والاعارة للاتصال المعنوي بينهما اجيب بان الاستعارة مبنية على الانتقال من الملزوم الى اللازم والاجارة والاعارة لا تستلزمان ملك الانتفاع بالبضغ ثم اعترض بان لا اتصال بين ان ملكت وان اشتريت لان مطلق الملك اعم من الملك الحاصل بالشراء فلا يكون معلولا للشراء ولا الشراء علة له اجيب بان الشراء علة لملك خاص وهو مستلزم للعام فصحت الاستعارة كذا في بعض الشروح والنوع الثاني من الاتصال السببي اتصال الفرع اي السبب المراد به الحكم بما هو سبب محض السبب ما يكون مفضيا الى الحكم ولا يضاف اليه وجوب الحكم ولا وجوده والسبب المحض ما يكون كذا ولا يوجد فيه ذائبة العلية ويسمى سببا حقيقيا ولما كان من شرط المحض ان لا يضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم كما لا يضاف اليه الحكم وكان

ليس بعلة وضعت له كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق تبعاً
لزوال ملك الرقبة وأنه يوجب استعارة الأصل للفرع بالأصل في حق
الأصل في حكمه العدم لاستغنائه عن الفرع

في التنظير يضاهي العلة وهي زوال ملك الرقبة إلى السبب وهو قوله أنت حرة إشارة إلى أن المراد
به لا يضاف إليه المحكم دون العلة وفسر بقوله ليس بعلة وضعت له يعني المراد بالسبب
المحصن أن لا يكون علة موضوعة للفرع أي المحكم بأن يضاف ذلك الحكم إليه لا أن يكون العلة أيضاً
مضادة إليه فإن هذا ليس بشرط هنا كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق فإنه إذا قل لامته
أنت حرة أو حررتك أو اعتقتك يزول بتلك الألفاظ ملك المتعة حتى لا يحل له الوطئ بغير النكاح
تبعاً لزوال ملك الرقبة فإنه يزول أولاً بهذه الألفاظ ملك الرقبة وبواسطة زوال ملك المتعة
فالزوال لعدة ملك المتعة إنما هي زوال ملك الرقبة وأما هذه الألفاظ فأنما هي سبب محض
لزوال ملك المتعة لكونها مفضية إليه ولم توضع في الشرع له بل وضعت لزوال ملك الرقبة وأنه
أي هذا النوع من الاتصال السببي يوجب مجوزاً استعارة الأصل للفرع والسبب للحكم فصم
أن يقول لا أمر تدهانه تحرة ويريد به أنت طالق فيقع الطلاق لأن قوله أنت حرة سبب وأصل كما أمر
والطلاق فرع وحكم فجاز أن يذكر السبب ويريد المسبب لأن المسبب محتاج إلى السبب من حيث
الثبوت وقوله السبب للحكم تفسير لقوله الأصل للفرع ليعلم أن المراد من الأصل والسبب ومن الحكم و
الفرع أمر أحد كذا قيل دون عكس فلا يصح أن يقول لامته أنت طالق ويريد به أنت حرة فلا تعتق فلا
يجوز أن يذكر المسبب ويريد به السبب لأن اتصال الفرع أي المسبب بالأصل أي السبب في حق إرادة
الأصل به في حكمه العدم لاستغنائه أي السبب عن الفرع أي المسبب والحاصل أن اتصال السبب
بالسبب معدوم في أن يراد به السبب لأن السبب غني عن المسبب وأما في حق إرادة السبب بالسبب
فالاتصال قائم ألا ترى أن قوله أنت حرة وأمثاله لم يشرع إلا لاجل زوال ملك الرقبة وزوال ملك
المتعة إنما هو أمر اتفاقي فلا يجوز أن يذكر المسبب ويريد به السبب إلا إذا كان المسبب مختصاً
بالسبب كما في قوله تعالى أخبراني أني أعصر خمراً فإنه استعيرت الخمر للجنب لأنها مختصة
بها باعتبار أن الخمر هو ماء العنب ولا يوجد العنب بغير ماء فصارت العنب متصلاً بها ومفتقرة
إليها هذا عندنا وقال الشافعي مع عكس هذه الاستعارة أيضاً أي استعارة
المسبب للسبب في مجوز أن يستعار الطلاق للعتاق كما جاز عكسه وبني الشافعي

وهو نظير الجملة الناقصة اذا عطفت على الكاملة توقف اول الكلام على اخره
لصحته واقتضاره اليه فاما الاول فتام في نفسه لاستغنائه عنه

صححة هذه الاستعارة على الاتصال المعنوي بينهما وهو اشتراكهما في معنى شرعي وهو الاسقاط
لان في الاعتاق اسقاط ملك الرقبة وفي الطلاق اسقاط ملك المتعة ولان كلامنا مبني على السراية
فكما ان من طلق امرأته نصفها ونصف تطليقة يسرى طلاقا الى الكل كذلك العتق يسري الى الكل
حتى من اعتق نصف عبدة يسرى الى الكل فوجد الاتصال المعنوي ونحن نقول كما ان ليس بينهما
الاتصال الصوري لانه في الشرعيات بالسببية وقد مر ان العكس غير جائز كذلك ليس بينهما الاتصال
المعنوي لان في الطلاق ازالة ملك اليمين وفي العتاق اثبات القرة فابن بينهما الاشتراك وفي وصف خاص
مشهور كما يوجد بين الاسد الرجل الشجاع وقد يورث على اصل القاعدة بانه لا اتصال هنا ايضا لان
زوال ملك المتعة انما يثبت ضمنا في زوال ملك الرقبة في الامتة لا في الحرة فكيف يستعار العتاق للطلاق
الذي في زوال ملك المتعة صراحة في المنكحة آجيب بان ازالة ملك الرقبة مستلزمة لزوال
حقيقة ملك المتعة وهي حقيقة واحدة نوعية لا تختلف بالذات في ملك النكاح واليمين نعم تختلف
بالاعتبار وهو كونه مقصودا في النكاح وغير مقصود في اليمين وهذا لا يقدر في جواز الاستعارة وهو
اي الاتصال بين السبب والمسبب الذي يثبت من جانب واحد فقط نظير اتصال الجملة
الناقصة بالجملة الكاملة اذا عطفت الجملة الناقصة على الجملة الكاملة كما في قوله هند
طالق وزينب فقوله هند طالق جملة كاملة لوجود الطرفين وقوله زينب جملة ناقصة لا فقارها الى
الخبر اذ لو انفردت لا تفيد شيئا وانما افادت بواو العطف فلهذا توقف اول الكلام اي الجملة الكاملة
على اخره اي على آخر الكلام يعنى بالجملة الناقصة وهذا التوقف ليس لاجل انه غير تام
بل لصحته اي آخر الكلام واقتضاره اليه فيترك آخر الكلام وهو قوله وزينب في الخبر و
يصير مفيدا اذ لو لم يتوقف الاول ولم ينتظر الى ما يقول المتكلم بعده حتى صار قوله هند طالق
كلاما منفصلا عن قوله وزينب لصار آخر الكلام غير مفيد وغير صحيح فيتوقف اول الكلام على
ما بعده لاجل انتظار ان المتكلم ما يقول بعده اي غيره ام يوكده ام يفيد خبرا اخر بالعطف حتى
لو قال بعد الكلام الاول (وهو هند طالق) وطالق وطالق يقع الطلاقات الثلاث ان كانت مدخولا
بها فتوقف اول الكلام على اخره لما كان لاجل جملة الاخر لا لانه غير تام في نفسه عن في حقه معدا ما اليه
يشير بقوله فاما الاول فتام في نفسه لاستغنائه عن آخر الكلام بدليل لو قال غير المدخل بها

وحكم المجاز وجود ما أريد به خاصاً كان أو عاماً كما هو حكم الحقيقة و
لهذا جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر لا تتبعوا الدرهم بالدرهمين
ولا الصاع بالصاعين عاماً فيما يحمله ويجاوزه وإي الشافعي ذلك وقال
لا عموم للمجاز لأنه ضروري يصار إليه توسعة للكلام

بعد الكلام الأول وطابق وطابق لا تقع الثانية والثالثة لأن الجملة الأولى وهي قوله وهذا طابق
لما لم يتوقف في نفسه ثابت موجباً قبل التكلم بالآخر الكلام وقد بان بالاولى فيلغوا ما بعد ما
فالحاصل أن التوقف في حق أول الكلام معدوم بوجه عرف في حق آخره ثابت بالتوقف عليهم في حد
ذاته فثبت التوقف من أحد الجانبين كالانقصال من جانب واحد فصار أحد ما نظير الآخر وما كان
حكم الحقيقة هو ثبت ما وضع له اللفظ خاصاً كان ذلك أو عاماً متفقاً عليه عند أرباب الأصول وكان في
حكم المجاز خلاف لبعض أصحاب الشافعي بين حكم المجاز صراحة وإشاراً إلى حكم الحقيقة في ضمنه كما فعل
ذلك في العلم والخاص ما للاختصاص فقال وحكم المجاز وجوده ثابت ما أريد به من المعنى خاصاً كان المجاز
أو عاماً بأن يكون اللفظ الذي استعمل في غير ما وضع له بعلاقة خاصاً كالاسد أو عاماً كالصاع يعرفان
كان اللفظ عاماً كان المجاز عاماً وإن كان خاصاً كان خاصاً وليس المراد بعموم المجاز أن يعم جميع أنواع العلاقات
في لفظ واحد بل يذكر اللفظ ويراد به حاله ومحلّه وما كان عليه ما يؤل إليه وقس عليها البواقي بل أن يعم
جميع أفراد نوع واحد من أنواع العلاقات كما يراد بالصاع جميع ما يجعل فيه طعاماً كان أو غيره كما
هو حكم الحقيقة بأن يراد من اللفظ المستعمل في ما وضع له جميع ما يتناوله عاماً كان اللفظ خاصاً
ولهذا أي بجريان العموم في المجاز مثل الحقيقة جعلنا لفظ الصاع الوارد في حديث ابن عمر لا تتبعوا
الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاماً يعني لأجل أن العموم يجري في المجاز جعلنا لفظ الصاع
الوارد في هذا الحديث عاماً فيما يحمله ويجاوزه وذلك لأن المراد من لفظ الصاع هنا ليس معناه الحقيقي
بالإجماع إذ لا خلاف لأحد في جواز بيع نفس الصاع الذي يكون من الخشب بالصاعين فعلم أن المراد به
معناه المجازي وهو ما يجعل فيه فصار المعنى لا تتبعوا ما يسعه الصاع بما يسعه الصاعان لفظ الصاع محلي
بلام الاستغراق فيتناول جميع ما يجعل من المطعوم غيره فدل بعمومه على أن الربو كما يجري في المطعوم
مثل الخطة يجري في غير المطعوم كالبص والنورة وإن الشافعي في ذلك أي العموم فالمراد بما جعل في الصاع
الطعام وقال مستند لا لا عموم للمجاز لأنه ضروري لأن الأصل في الكلام أن لا يستعمل في غير ما وضع له
لأنه يؤول إلى الإبهام الاختلاف لأنه يصار إليه توسعة للكلام فالحاصل أن المجاز ضروري بالضرورة يثبت

له إشارة إلى
أن العلاقة
المجازية هي

وهذا باطل لان المجاز موجود في كتاب الله والله تعالى يتعالى عن
العجز والضرورات ومن حكم الحقيقة والمجاز استحالة اجتماعهما
مرادين بلفظ واحد

بقدر الضرورة تدفع بأرادة الطعام فآية ضرورة الى ان يراد به العموم وهذا اي قول الشافعي
بان المجاز ضروري باطل لان المجاز موجود في كتاب الله الذي هو في اعلى رتب الفصاحة و
البلاغة وهو كلام الله تعالى فلزم ان الله تعالى انما استعمل المجاز في كتابه عجزا وضرورة انه
لم يوجد لفظا اخر حقيقيا فيه والله تعالى يتعالى عن العجز والضرورات هذا على تقدير ان يراد
بالضرورة ضرورة المتكلم فلا غبار عليه واما اذا يراد بالضرورة بالنظر الى المخاطب وقرب الكلام
هكذا ان المجاز انما يعتبره المخاطب ضرورة عدم صحة الحقيقة وهذه الضرورة تدفع بحجة على معنى
والعموم امر زائد فلا يصار اليه في الاستقراء جواب المتن فالجواب ان العموم معنى حقيقي لانه ثابت
بدليله فان اللفظ لا يدل على العموم الا بكونه محلي باللام مثلا وهو موضوع بعموم مدلوله فهو بهذا
الاعتبار حقيقة وان كان باعتبار انه اراد به غير ما وضع له مجازا واعلم انه اعترض صاحب التلويح وقال
لا خلاف فيه لاحد من اصحاب الشافعي ولم نجده في كتبه مدفوف والحديث الذي لو مره المصخره
الزبلي وقد وردت بمعناه احاديث صحيحة منها ما اخرج مسلم عن ابي سعيد الخدري ر قال كنا
نزرق تمر الجحيم فكاننا نبيع الصاعين بالصاع فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
لا تتبعوا صاعي تمر بصاع ولا صاعي حنطة بصاع ولا درهمين درهمين ومن حكم الحقيقة والمجاز ان
استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد اختلف اهل الاصول في صحة الجمع بين الحقيقة و
المجاز من لفظ واحد في الارادة حال كونهما مقصودين بالحكم بالذات في وقت واحد بان يطلق
اللفظ ويراد المعنى المجازي والحقيقي في وقت واحد بحيث يتعلق بكل واحد منهما الحكم بالذات
كما نقول لا تقتل الاسد وتويد بالاسد والرجل الشجاع معا فذهب اصحابنا وعامة اهل الادب واهل
التحقيق من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى امتناع لغت وذهب الشافعي وعامة اصحابه والجمهور
وعبد الجبار من المعتزلة الى انه يصح ان لم يمتنع الجمع بينهما كما في قوله تعالى اولستهم النساء فانه يراد
منه المس باليد الجوارح واما لو امتنع كما امر مثل افعل فانه حقيقة في الوجوب ومجاز في التهديد فلا يصح
الجمع بينهما ولا يلزم كون الشيء امورا به مثابا على فعله ومهدودا عليه معا قبا على فعله كما في قوله تعالى
اعلموا ان الله لا يفرق بينكم ولا يفرق بينكم ولا يفرق بينكم ولا يفرق بينكم ولا يفرق بينكم

له وجميع القول
ارضيف من قمر

انه

كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعاريتي في زمان واحد ولهذا قال محمد في الجامع لو ان عربيا ولأواه عليه اوصى بثلاث ماله لمواليه وله معتق واحد فاستحق النصف

غير لادة كما سياتى وكذلك لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازى تكون الحقيقة من افراده على سبيل عموم المجاز لان المراد هنا المعنى المجازى فقط واما التحقيق في فهمه تبعاً واليهما أشار بقوله مرادين ولا نزاع في جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز بلفظين واليه أشار بقوله بلفظ واحد استدلال المصر على عدم جواز الجمع بقوله كما استحال ان يكون الثوب الواحد بكما له على اللابس ملكا وعاريتي في زمان واحد المراد منه التشبيه من حيث الاستعمال فكما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة على سبيل العارية والملك جميعاً محال سواء كان بنسبة شخص او شخصين كذلك استعمال اللفظ الواحد في حالة واحدة بطريقتي الحقيقة والمجاز معاً ممنوع سواء كان بنسبة معنى او معنيين فاللفظ بمنزلة اللباس والمعنى بمنزلة الشخص والحقيقة كالثوب المملوك والمجاز كالثوب المستعار وهذا نظير الاستحالة كما لا يخفى فالتناقض فيه غير مفيد وهذا الاستدلال على رأى المصر من انه ذهب الى استحالة الاجتماع عقلاً وذهب اكثر المحققين الى ان استعمال اللفظ كما اشرنا اليه سابقاً ولهذا لا لاجل استحالة الجمع بين الحقيقة والمجاز قال محمد في الجامع الكبير لو ان عربياً ولأواه عليه تاركاً ولأواه العنق ولا يثبت على العنق ولا يثبت على الأول فلان من شرطه الرق والعرب لا تسترق اذا حكم فيه ما اما الاسلام او السيف فلفظة كفرهم كما في المرتد فلا يثبت عليه لأواه العنق واما الثاني فلان من شرطه كون المولى الأسفل من غير العرب اذا احتاج اليه للانتصار والعرب انتصارهم بالقبائل ويمكن ان يقال انما كان يثبت لأواه على العرب بطريق الندرة بان يتزوج العرب امة الغير فتولد منه ولد ابيض فمولاة فيكون هو عربياً عليه لا ينفيد بقوله هذا وقيل احتراز عن اهله لكتاب العرب فان استرقا قهرهم جائز فثبت عليهم المولاة اوصى بثلاث ماله لمواليه اى لمن اعتقهم هو اذن هو عربي ولا يثبت عليه لا يكون له المولى المعتق بالكثر هذا هو المقصود من تعديده بالعربي وعدم المولاة عليه لا يشترط في لفظ المولى فلا محالة يتعين المعتق بالفهم فصحة وصيته اولا لم يكن هو عربياً وكان المولاة عليه قال وصيته لمولى بثلاث ماله بطلت الوصية ان لم يبين في حياته ذلك لان المولى يطلق على المعتق بالفهم والكسر لا يشترط فلا يمكن القول بعمومه لا يمكن التعين فبقى الموصى له مجهولاً واما على هذا الصورة المفروضة في المتن فلا يشترط لان احتمال المعتق بالكثر حيف من متف للمعتق واحد فاستحق النصف قهراً به لانه لو كان له معتقان او اكثر فكان جميع الثلث لها ولا يرد الى الورثة لان الاثنين في الوصايا بمنزلة الجماعة اعتباراً

كان الباقي مودعاً الى الورثة ولا يكون لموالي مولاة لان الحقيقة اريدت بهذا اللفظ
فبطل المجاز وانما عزمهم الا مان فيما اذا استامنوا على ابناهم ومواليهم كان اسم
الابناء وموالي ظاهر ايتناول الفرع لكن بطل العمل به لتقدم الحقيقة بقى
بهمرد الاسم شبهة في حقن الدم وصار كالاشارة اذا دعا بها الكافر

لوصية بالميراث وفي الميراث للثنتين حكم الجماعة كان جواب لو النصف الباقي مودعاً الى الورثة لانا وصى
بجماعة المولى واقبلها اثنان فيكون لكل واحد نصفه لوصية واذا كان المولى واحدا استحق النصف الباقي
ميراث ولا يكون لموالي مولاة لان الحقيقة اريدت بهذا اللفظ والمعنى الحقيقي للفظ المولى هو المعتق وان كان
واحدا وما مولى المولى فمعنى مجازي له اذا تعين المعنى الحقيقي فلواربنا المعنى المجازي ايضا يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز وذابا بطل فبطل المجاز وهذا والحاصل ان رجلا لا ولاء عليه لاحد لو وصى لمواليه بثلاث
مالهم تعين المعتق بالفهم وصحت الوصية فان كان له معتقان او اكثر ثبت لهم جميع الثلث وان كان
المعتق واحدا ثبت له نصف الثلث والباقي لورثته لميت ولا يعطى ذلك الباقي لموالي مواليه لان
صديق لفظ للمولى عليهم بطريق المجاز وعلى مولاة بطريق الحقيقة فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وانما
عزمهم الا مان جواب سوال مقدر تقريره انكم قد جمعت بين الحقيقة والمجاز فيما اذا استامنوا الى هلال الحرب على
ابناهم ومواليهم ان قالوا امنونا على بنائنا وموالي الناحيت يدخل في الامن ابناؤنا الابناء في ضمن الابناء وموالي
المولى في ضمن المولى مع ان ابنه الابناء مجاز في لفظ الابناء وموالي المولى مجاز في لفظ المولى فلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز فاجاب بقوله انما عزمهم الا مان لان اسم الابناء والمولى ظاهر اى عرفت تناول الفرع ايضا
اى بناء الابناء وموالي المولى فان بنى الابن ينسبون الى الجد بالبنوة مجازا كما يقال بنوهاشم وقال تعالى
يبني آدم وكذا اللفظ المولى يطلق عرفا على مولى المولى كما يقر معتق معتق الرجل مولى الرجل لكن بطل العمل
به اى بهذا تناول الظاهرى لتقدم الحقيقة على المجاز في الارادة فلا ثبت لهم الا مان باعتبار تناول الاسم
اياهم وكونهم ملادين بالذات فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لكن بقى بهمرد الاسم شبهة في حقن الدم
اى لاجل الاحتياط في حفظ الدم يدخلون في الامان بلا ارادة اذا الامان يثبت بالشبهة ايضا وحاصل
الجواب اننا لانقول انهم يثبت لهم الا مان من حيث انهم ايضا ملادون من اللفظ بالذات ليلزم الجمع
بل لما كان اللفظ في العرف يتناولهم ايضا مجازا وتركنا المعنى المجازي لتقدم المعنى الحقيقي فحق في الاسم
شبهة تناول بعد فلاجل الاحتياط اثبتنا لهم الا مان اذ في حقن الدماء وكفى الشبهة ايضا وصار ثبوت
الامان لهم شبهة تناول الاسم بعد تركه معناه المجازي كالاشارة اى كثبوتها بالاشارة اذا دعا بها الكافر

الى نفسه يثبت بها الامان لصورة المسألة وان لم تكن ذلك حقيقة وانما ترك في الاستيمان على الأباء والامهات اعتبار الصورة في الأجداد والجملات لان اعتبار الصورة لثبوت الحكم في محل آخر انما يكون بطريق التبعية وذلك انما يليق بالفروع دون الاصول فان قيل قد قالوا فيمن حلف لا يضيع قدمه في دار فلان انه يقع على المالك والعارية والاجارة جميعا ويحتمل اذا دخلها راكبا او ماشيا

الى نفسمان بطريقه باليد انزل ان كنت شبيحا فظن انهما امان فجاء حيث يثبت بمسألة
 الاشارة الى ان الصورة المسألة اي لاجل شبهة الامان وان لم تكن هذه الاشارة ذلك الى المسألة
 ولما رد بالامان حقيقة يعنى في الاشارة يثبت الامان لشبهة الامان وان لم تكن هذه الاشارة
 اما حقيقة فقوله حقيقة منصوب على التمييز ولما كان يرد على هذا الجواب انه ينبغي ان يعتبر مثل هذه
 الشبهة لاجل الاحتياط في حفظ الدم فما اذا استامن على الأباء والامهات ايضا لان لفظ الأباء والامهات
 ايضا يتناول بظاهر الاسم لاجل الجملات فاذا تركتم للمعنى المجازي هو لاجل الجملات في الالوة
 خوفا من الحكم بين الحقيقة والمجاز فكان شبهة تتناول الاسم لغير ايضا باقية بعده كما كان في الأبناء
 والموالى فيثبت لهم الامان ايضا والمحال انكم لا تثبتون لهم الامان فالفرق فاجاب بقوله انما ترك
 في الاستيمان على الأباء والامهات اعتبار الصورة في الأجداد والجملات يعنى انما ترك اعتبار الصورة
 اي الشبهة في الأجداد والجملات فيما اذا استامن على الأباء والامهات لان اعتبار الصورة لثبوت
 الحكم في محل آخر انما يكون بطريق التبعية لشيء مذكور وذلك اي اعتبار الشبهة بطريق التبعية انما
 يليق بالفروع وهم ابناء الأبناء وموالى الموالى فانهم فرع في الإطلاق والخلقة ولهذا يثبت لهم الامان
 دون الاصول وهم هنا الأجداد والجملات فانهم من كانوا افرعاً للأباء والامهات في الإطلاق اللفظ
 ولكنهم اصول في الخلقة فكيف يتبعونه في اللفظ فلذا الميشت لهم الامن فظهر الفرق واما سر اية
 الكتابة الى الاب اذا اشترى المكاتبه فهو لتحقيق الصلة والامان لا لاندخول بالتبعية اذ ليس هنا
 لفظ يدخل فيه تبعا وحرمة كالحجرات في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم ليست بالتبعية
 بل بالاجماع اورد له النص فان قيل قد قالوا فيمن حلف لا يضيع قدمه في دار فلان انه يقع
 على المالك والعارية والاجارة جميعا ويحتمل اذا دخلها راكبا او ماشيا تقريره اذا حلف شخص ليعض
 قد من دار فلان ولم يكن له لية فان دخلها يحتمل سواء كانت الدار مملوكة له او مستعارة

وكذلك قال ابو حنيفة وهو فيمن قال لله على ان اصوم رجلا ونوى به اليمين كان نذرا ويمينا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز قلنا وضع القدم صار مجازا عن الدخول وازضافة الدار يراد بها السكنى فاعتبر عموم المجاز وهو نظير ما لو قال عبده حريوم يقدم فلان فقدم ليلا ونهارا عتق

او مستأجرة وسواء كان دخوله فيها ماشيا او حافيا او متنعلا او راكبا فهل هذا الا لجمع بين الحقيقة والمجاز لان حقيقة دار فلان ان تكون لصطريق الملك ومجازة ان تكون بطريق العارية والاجارة وانتم على كل حال تثبتون النحت بدخولها وكذا حقيقة وضع القدم في الدار ان يكون حافيا ومجازة متنعلا وراكبا وانتم على كل حال تثبتون النحت بوضع القدم فيها وكذلك اى كما قالوا جميعا في المسئلة المتقدمان الحلف يقع على الملك وغيره قال ابو حنيفة وهو فيمن قال لله على ان اصوم رجلا ونوى به اليمين كان نذرا ويمينا تقريرة هذا الكلام حقيقة للنذر لعدم توقف تبوتيه على قرينة كما اذا المينوشيا ومجاز لليمين لتوقف ثبوتها به على قرينة النية والتوقف على القرينة من اماسرات المجاز والنذر واليمين مختلفان لان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الغوات لا الكفاساة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الغوات لا القضاء واختلاف الاحكام دليل على اختلاف النما ومع ذلك قد قال ابو حنيفة وهو ان من تكلم بهذا الكلام ونوى به اليمين كان عليه نذر يمين جميعا فلزم الجمع كما قال المصنفه اى فيما ذكرنا من المسائل جمع بين الحقيقة والمجاز اعلم ان ذكر فخر الاسلام يجب بغيتون فالمراد من رجب حينئذ رجب معين هو رجب هذه السنة فهو غير منصرف للعدل والعلمية والمناسب هذا الظهور اثره رجب القضاء والكفارة عليه في غروب صوم رجب هذه السنة وذكر المصنف انه منصرف لعدم العلية قالوا رجب عليه صوم رجب غير معين من عمره فلا يظهر الاثر المذكور الا عند الموت اذ الغوات لا يتحقق الا عند الموت فلهذا رجبية بالغذية والكفارة عند الموت ثم اجاب المصنف عن الاسئلة المذكورة بقوله قلنا وضع القدم صار مجازا عن الدخول حتى يراد من قوله لا يضيع قدمه لا يدخل فذلك المعنى مجازي يشمل الدخول حافيا او متنعلا فاذا دخل نحت لعموم المجاز لا لاجتماع بين الحقيقة والمجاز وهذا اذا لم يكن لنية ولا فعل ما نوى حافيا او متنعلا او ماشيا او راكبا وكذلك اضافة الدار يراد بها السكنى على سبيل المجاز وهذا معنى مجازي يشمل الملك والعارية والاجارة فينعت بعموم المجاز لا لاجتماع بين الحقيقة والمجاز واليه اشار بقوله فاعتبر عموم المجاز في الموضعين وهو اى اعتبار عموم المجاز ههنا نظير ما لو قال احد عبدا حريوم يقدم فلان ولم ينوشيا فقدم فلان سواء كان قد وميلا ونهارا عتق عبدا

لان اليوم متى قرن بفعل لا يمتد حمل على مطلق الوقت ثم
الوقت يدخل فيه الليل والنهار واما مسئلة النذر فليس بجمع
ايضا بل هو نذر بصيغته

نفى هذه المسئلة في بادي الرأي الجتمع بين الحقيقة والمجاز اذ اليوم حقيقة في النهار ومجاز في الليل و
كلاهما مرادان من لفظ اليوم هنا حيث يقتضى عبده بقدم فلان لا كان ذلك القدم او نهارا
فوجدا بجمع ولكنه عند التحقيق اعتبار عموم المجاز لان اليوم متى قرن بفعل لا يمتد اى لا يصح تقديره بمدة
عرفا كالخروج والدخول والقدم حمل اليوم حينئذ على مطلق الوقت على سبيل المجاز عند الاكثرو
قبل اليوم مشترك بين النهار وبين مطلق الوقت فاريد هنا معنى الوقت فعلى هذا القول لا احتياج
الى عموم المجاز ثم الوقت الذى هو معنى المجاز يدخل فيه الليل والنهار يعنى هو يشملها فيبحث باعتبار عموم
المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز فكما اعتبار عموم المجاز في هذا المقام كذا اعتبر في قوله لا يمتد
قد مر في دار فلان فهو نظيرة ثم اعلم ان المصلم بين صراحة حتى يراد باليوم النهار ولكن يفهم من قوله على
سبيل المقابلة وحاصل الضابطة هو ان اليوم اذ قرن بفعل غير ممتد يراد به مطلق الوقت لانه يمكن
لذلك الفعل جزؤ من الوقت واذا قرن بفعل ممتد يراد به النهار لانه زمان ممتد يصلح ان يكون معيارا
للفعل الممتد ثم اعلم انهم اختلفوا في انما فعل يعتبر في هذا الباب المضاف اليه او المظروف
الذى هو عامل فذهب جماعة الى انما اعتبار المضاف اليه لانه غير عامل في المضاف الذى هو اليوم
هنا كما يفهم من الهداية وقال جماعة اذا كان المضاف اليه والعامل ممتدين مثل امرك بيدك يوم
يركب زيد ويراد به النهار وغير ممتدين مثل عبدي حرم يوم يقدم فلان ويراد به الوقت فيعتبر
المضاف اليه تماخذا نظر الى حصول المقصود وقال البعض يعتبر العامل نظر الى التحقيق واما
اذا كان مختلفين بان يكون احدهما ممتدا دون الآخر مثل امرك بيدك يوم يقدم فلان او انت
طالق يوم يركب زيد فالكلى اعتبار المظروف اى العامل ولم يلتفتوا الى المضاف اليه لما فرغ
عن الجواب عن مسئلة لا يمتد قد مر في دار فلان شرع في الجواب عن مسئلة النذر واليمين فقال واما
مسئلة النذر واليمين فليس بجمع ايضا يعنى ليس في تلك المسئلة جمع بين الحقيقة والمجاز كما
فهم السائل لان المراد من الجمع الممتنع ان يكون اجتماعهما من صيغة واحدة وهذا ليس
كذلك بل هو الكلام المذكور نذر بصيغته لان قوله لله على صيغة نذر وضع له في الشرع
وهو معناه الموضوع له فلم يثبت من الصيغة الا المعنى الحقيقي وهو النذر لا المجازى وهو

سلفه نفى بانه
عبدي حرم يركب
وعامل ويقدر
فلان المضاف
اليه وكلاهما غير
ممتدين وقسم
البواقي ١٢ من

يمين بموجبيه وهو الايجاب لان الايجاب المباح يصلح يمينا كتحريم المباح
وهذا كسواء القريب فانه تملك بصيغته وتحرير بموجبيه ومن حكم هذا
الباب ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط الجواز لان المستعار لا يراحم
الاصل فان كانت الحقيقة متعذرة كما اذا حلف لا يأكل من هذه الخلة

اليمين فلم يلزم الجمع بينهما من صيغته لكن هذا الكلام يمين بموجبي بحكمه وهو الايجاب فان المقصود
من صيغة النذر ايجاب المندور الذي كان سباح التروك قبله اذ لو كان واجبا قبله لم يصح النذر
على ما عرف فلما صار واجبا من النذر كان يمينا لان ايجاب المباح يصلح يمينا لان الشيء اذا
صار واجبا كان تركه حراما وقد كان قبل ذلك مباحا فصلا ايجاب المباح كتحريم المباح وتحريم
المباح اى الحلال يمين لان النبي صلى الله عليه وسلم كان حرم على نفسه مأرية او العسل قال
لم تحرم ما احل الله لك فسمى الله ذلك يمينا قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم
ثبت ان اليمين انما حصلت من موجب الكلام لاهى مراد بطريق الجواز وهذا كسواء القريب فانه
تملك بصيغته اذ قوله اشتريت انما وضع شرعا لافادة الملك وتحريم اى اعتاق بموجبه اذ يحصل
من الشراء التملك والملك في القريب يوجب العتق شرعا فان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه
لا بصيغته اقول هذا الجواب لا يستقيم لان اليمين لو كانت موجب الكلام لثبتت بدون النية
ايضا لان موجب الشيء لا يحتاج الى النية كسواء القريب يثبت العتق فيه بخير النية ايضا والحال
انكم تشترطون النية لثبوت اليمين اللهم الا ان يقال انما كالحقيقة المجبورة فلذا يعتاق الى النية
رقد تكلف الشراخ في الجواب واجلب خمس الامثلة ان قوله بمعنى واهه صيغة يمين وقوله على
صيغة نذر فلا يحتاجان في لفظ واحد فلم يحصل الجمع في كلمة واحدة بل في كلمتين وذلك
غير مستبعد فتأمل ولما فرغ عن الاجرية شرعا في مسئلة اخرى فقال ومن حكم هذا الباب اى
باب الحقيقة والجواز ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط الجواز يعنى ما دام يمكن حمل اللفظ
على معناه الحقيقي لا يراود معناه المجازى لان المعنى المستعار الذي استعمل فيه اللفظ مجازا لا يراحم
الاصل اى المعنى الحقيقي الذي وضع بازائه اللفظ فيقدم الحقيقة على المجاز ما دام يمكن
العمل بها فان كانت الحقيقة متعذرة بان لا يتوصل اليها الا بمشقة كما اذا حلف لا يأكل من
هذه الخلة اذا اكل من نفس الخلة متعذرا فان قلت العلو ف عليه هو عدم اكل الخلة وهو
ليس بمتعذر بل المتعذر اكلها قلت اليمين اذا مرز على النفي يكون المقصود كلف النفس

ان العمل على الحكم بالحقيقة لا يميل بالجواز

او مجبورة كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان صير الى المجازي
 على هذا قلنا ان التوكيل بالخصوص متين صرف الى مطلق الجواب لان الحقيقة
 مجبورة شرعا والمهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة الا ترى ان من حلف لا يكلم
 هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباة لان هجران الصبي مهجور شرعا
 عن الفعل المنفي كالاكل وهو هنا متعذر او مهجور عطف على قوله متعذر والمهجور ما تيسر الوصول
 اليه ولكن الناس تركوه كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان اذا وضع القدم في الدار حافيا بغير ان
 يدخل فيه ما يمكن لكن الناس هجره فلا يراد في العرف من هذا الا الدخول صير الى المجاز في الأول
 المعنى المجازي الاكل من ثمارها اذا كانت ذات ثمار ولا فثمها فيبحث باكل الثمار والاشجار لا يبحث
 باكل عين الغلة وان اكل ثكفا اذا المتعذر لا يراد ولا يتعلق به الحكم اذا لم يكن له نية فاما
 اذا نوى فيمنه على ما نوى وفي الثاني الدخول فيبحث بالدخول سواء كان حافيا او ماشيا او راكبا
 ولا يبحث بمجرده وضع القدم من خارج الدار اذا المهجور لا يتعلق به الحكم وهذا ايضا اذا لم يكن
 له نية ولا نعل ما نوى وعلى هذا اي على ان الحقيقة اذا كانت مجبورة يصار الى المجاز قلنا ان
 التوكيل بالخصوص متين من وكل رجلا بان يخلصه المدعي عند القاضي ينصرف الى التوكيل
 مجازا الى مطلق الجواب سواء كان بالرجل او الاقرار حتى لو اقر على موكله بشئ جائزا لغيره
 الشافعي وذلك لان الحقيقة اي حقيقة الخصوص متناهية لا تكثر شيئا كان المدعي او مبطلاوه وحرام
 شرعا لقوله تعالى ولا تناهوا فصار مجبورة شرعا والمهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة فيعمل على
 المعنى المجازي وهو الجواب مطلقا من قبيل اطلاق اسم السبب على المسبب لان الخصوص متناهية
 سبب الجواب الا ترى تأييد لقوله المهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة ان من حلف لا يكلم هذا الصبي
 لم يتقيد بزمان صباة حتى لو كسبه بعد ما كبر يبحث ايضا وذلك لان هجران الصبي مهجور شرعا
 قال النبي صلى الله عليه وسلم ليس منا من لم يرحم صغيرنا ولم يوثر قريبا زاهيا الترمذي وفي
 ترك الكلام ترك الزم فصار هجران الصبي بالكلام مهجور شرعا والمهجور شرعا كاللهجور عادة فيترك
 الحقيقة وينصرف الى المجاز كانه قال لا اكلم هذه الذات بطريق اطلاق اسم الكل على البعض فلو كمل
 بعد زوال صفة الصباة يبحث بقله الذات فان قلت قد تقر في مخلوق العرب ان الوصف في المشار اليه
 لا يعتبر فيعتب بالذات فعلى هذا لا حاجة الى جعله مهجورا شرعا قلت لا نسلم ان الوصف مطلقا
 لا يعتبر في المشار اليه بل اذا لم يصح داعيا الى اليقين وهنا يصح لان وصف الصبا يصح داعيا

فان كان اللفظ له حقيقة مستعجلة ومجاز متعارف كما اذا حلف لا ياكل من هذه الخنطة او لا يشرب من هذه الفرات فعند ابي حنيفة العمل بالحقيقة اولى وعندهما العمل بعوم المجاز اولى وهذا يرجع الى اصل وهو

الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم وسوء ادبهم فالوصف يعتبر لغة ولكن ترك اعتبارا شرعا كما عرفت فان قلت على هذا يلزم ان يكون قوله لا اكله هذا الصبي بمنزلة قوله لا اكله مبيها منكرا وقد قالوا لو قال منكرا يعتبر وصف الصبا حيث يتقيد بمينه بالصبيان حتى لو لم بعد زمان صباه لا يثبت قلت انما اعتبر الوصف فيما قال منكرا شرعا ولم يعتبر فى الاشارة مع كونها معتبرين لغة لان الوصف فى الاول صار مقصودا بالحلف لكونه هو المعروف المحلوف عليه فيعتبر شرعا فى اليمين وان كانت اليمين على الحرام كمن حلف لا يشرب اليوم خمر ايتقيد باليمين وان كان شرعا حراما فيثبت ان لم يشرب بخلاف الثان فان الوصف هنا ضمنى فلا يعتبر به وتحقق ذلك ان اليمين اذا تنعقد على شئ بوصف فان ذكره منكرا يعتبر مطلقا سواء كان الوصف يصح داءيا الى اليمين او لا وان ذكره معرفا فان كان الوصف يصح داءيا الى اليمين يعتبر ايضا كما فى قوله لا اكله هذا الصبي والا لان كان اللفظ له حقيقة مستعجلة ومجاز متعارف كما اذا حلف لا ياكل من هذه الخنطة

او لا يشرب من هذه الفرات فعند ابي حنيفة العمل بالحقيقة اولى وعندهما العمل بعوم المجاز اولى يعنى ما ذكرنا سابقا انما كان فى الحقيقة المحجورة واما اذا لم تكن محجورة بل يستعمل اللفظ فى معنى الموضوع له عادة ولكن المجاز متعارف اى غالب الاستعمال من الحقيقة او غالب من فى الفهم من اللفظ فخر عند ابي حنيفة العمل بالحقيقة اولى وعندهما العمل بالمجاز اولى وفى راجع ايتلقت بعوم المجاز اولى كما اذا حلف لا ياكل من هذه الخنطة فان حقيقة ان ياكل من عين الخنطة وهذا المعنى الحقيقي مستعمل فى العرف كانهما تغلى وتغلى وقضى ولكن المعنى المجازى هو اكل الخبز المتخذ منها غالب الاستعمال فى العادة فعنده لا يثبت بنظر ابي حنيفة الخنطة وعندهما يثبت باكل الخبز واياكل الخبز وعين الخنطة على سبيل عموم المجاز واما السويع فهو فى العرف جنس اخر فلا يعتبر وان يدخل تحت عموم المجاز وكذا اذا حلف لا يشرب من هذه الفرات فان حقيقة ان يشرب من الفرات بطريق الكرم وهذا المعنى الحقيقي مستعمل كما ترى فى اهل البوادي ولكن المعنى المجازى وهو الشرب من العرف وانا غالب الاستعمال فيثبت عنده بالكرم فقط وعندهما بالاناء والعرف على سبيل المجاز واهما بالكرم جميعا على سبيل عموم المجاز وهذا الاختلاف المذكور يرجع الى اصل اخر مختلف بينهما وهو

له ان يتناول
المارغية من
موضع الماركارغ
بفتحين آسبر
خوردن ١٢

ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم عند ابي حنيفة حتى صحت الاستعارة به عنده وان لم ينعقد لايجاب الحقيقة كما في قوله لعبد وهو اكبر سناً منه هذا ابني فاعتبر الرجحان في التكلم فصارت الحقيقة أولى وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم وفي الحكم للمجاز رجحان لا شقاله على حكم الحقيقة

ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم عند ابي حنيفة لا خلاف في ان المجاز فرع وخلف عن الحقيقة بمعنى انها الاصل الرابع للمقدم في الاعتبار وانما يصار الى المجاز عند تعذرهما وايضا لا خلاف في انه لا بد في الخلف ان يتصور الاصل وان لم يوجد لعرض بل الخلاف في جهة الخلفية فمسألة المجاز خلف في التكلم حتى يكفى صحة التكلم ان يكون الكلام صحيحاً من حيث العربية والترجمة وان لم يكن وجود المعنى الحقيقي له عالمه يشير المص بقوله حتى صحت الاستعارة به اي بالكلام عنده بان يكون صحيحاً من حيث العربية والترجمة وان لم ينعقد ذلك الكلام لايجاب الحقيقة اي وان لم يكن افادة هذا الكلام للمعنى الحقيقي له كما في قوله لعبد وهو اي العبد اكبر سناً منى من القائل هذا ابني نقوله هذا ابني مراد ابا محورية خلف عن هذا ابني مراد ابا البتة فيعتق العبد عنده لا نقد وحدهما يصح الاستعارة بهذا الكلام وهو استقامة الاصل من حيث العربية لان هذا الكلام صحيح بعبارة من حيث كونه مبتدأ وخبر اموضوعاً لاثبات الحكم وقد تعذر العمل بحقيقته لاستعماله ان يكون الولد اكبر سناً من والده فتعين المجاز فيراد به الحق بطريق ذكره للمزوم واداة اللازم وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم اي حكم هذا ابني مراد ابا محورية خلف عن حكم مراد ابا البتة فينبغي ان يكون الاصل في موضعه صحيحاً موجباً للحكم على الاحتمال ولكن تعذر العمل به لعرضه فيصير الى المجاز فعندهما هذا الكلام لغو لا يعتق به العبد لان امكان المعنى الحقيقي الذي شرط لصحة المجاز لا يوجد في هذا الكلام لان اكبر سناً لا يمكن ان يكون ابناً الا صغراً فلا يحل على المجاز الذي هو الحق ولما ثبت ان المجاز عنده خلف في التكلم كما مر عندهما في الحكم كما سيحكي في كلام المص فاعتبرا بوحقيقة الرجحان في التكلم بان جعل التكلم بالحقيقة عند امكان العمل بهما رجحاناً على التكلم بالمجاز اذا العبرة عنده للتكلم حتى اثبت الخلفية للمجاز في التكلم كما مر فصارت الحقيقة المستعملة التي غير مبحورة في العادة أولى من المجاز وان كان متعارفاً وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم كما مر شرعيه فاذا كان الحكم عندهما معتبراً حتى لا يبدأ الخلفية للمجاز في الحكم وفي الحكم للمجاز رجحان على الحقيقة اما لاستعماله على حكم الحقيقة كما في صورة عموم المجاز والقبلة استعماله لكونه متعارفاً

المجاز خلف عن الحكم عند ابي حنيفة وفي الحكم عندهما

فصار اولى ثم جملة ما يترك به الحقيقة خمسة قد تترك بدلالة محل الكلام وببدلالة العادة كما ذكرنا وببدلالة معنى يرجع الى المتكلم كما في يمين القوس

فصار الجاز اولى من الحقيقة وكان الاولى للمعمر ان يقول لغلبة استعماله بدل قوله لا شتماله على حكما الحقيقة ليشمل كلا النوعين من المجاز عموم المجاز وشيخه وتقرير المقام بحيث يكشف به للمرام هو ان هذه المسئلة راى اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعنده الحقيقة اولى وعندهما المجاز مبنية على اصل اخر وهو ان الاعتبار في الخلفية عنده للتكلم فالتكلم بالحقيقة اولى فاذا كانت الحقيقة مستعملة في التكلم عادة فاية حاجة الى جعل اللفظ مجازا وعندهما الاعتبار للحكم حتى يجعل المجاز خلفا فيه فاذا كان المعنى المجازي للفظ متعارفا فكان الحكم ح في المجاز راجعا على الحكم الذي في الحقيقة لكونه غير متعارف فلا بد ان يحل اللفظ على المجاز لا اعتبار رجحان الحكم الذي عليه المدار ثم شرع المص في بيان القلائد التي بما يترك العمل بالحقيقة ويعمل بالمجاز فقال ثم جملة ما يترك به الحقيقة في الشريعات خمسة بالاستقراء ثم بينها بقوله قد تترك الحقيقة بدلالة محل الكلام اى بدلالة ما وقع فيه الكلام وما يتعلق به بان لا يكون صالحا للمعنى الحقيقي اما للزوم الكذب فيمن هو معصوم عنه ولو حجه اخر فاذا لم يقبل المحل المعنى الحقيقي فيصار الى المجاز لا محالة وقد تترك بدلالة العادة اى العادة في استعمال الالفاظ وفهم المعاني منها وذلك لان الكلام موضوع للفهم فاذا نقل عن معناه اللغوي واستعمل في العرف لشيء اخر فلا محالة يراد به هذا المعنى وهذا اذا لم يكن الحقيقة مستعملة والا لكانت الحقيقة اولى من المجاز عند اى حنيفة كما عرفت كما ذكرنا في قولنا لا ياكل من هذه الفخلة وفي قولنا لا يضع قدس في دار فلان فان الحقيقة في الاول تترك بدلالة محل الكلام اذ العمل لا يصح ان يكون مأكولا للتعد رفيدا المجاز وهو الثراء والشمس وفي الثاني تركت بدلالة العادة لان المعنى الحقيقي وهو وضع القدم حافيا متروكا وانما تعارف المعنى المجازي وهو الدخول فيراد هذا وكذا سائر الالفاظ المنقولة شرعا كالصلوة والزكاة والحج وعرفنا عاما او خاصا وقد تترك الحقيقة بدلالة معنى يرجع الى المتكلم وقصدا فيعمل على الاختصاص وان كان اللفظ اعملى العموم بحقيقة كما في يمين القوس في الاصل مصدر فارقت القدر اذا غلت واشتدت فاستعمل للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريب فيها ولا لبس يقال جاء فلان

وبدلالة الحقيقة خمسة

وبدا لآل سياتي النظم كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
 أنا اعتدنا للظالمين نارا وبدا لآل اللفظ في نفسه كما إذا حلف لا يأكل لحما
 فأكمل لحم السمك لم يحنث وكذا إذا حلف لا يأكل فأكهة فأكمل العنب لم
 يحنث عند أبي حنيفة لقصور في المعنى المطلوب في الأول وزيادة في الثاني
 من فوره أي من ساعته والمراد بيمين الفور قول الرجل في حالة الغضب لا مرأته تريد الخروج من
 الدار أن خرجت فانت طالق وأما سميت بهذا الاسم لصدد ورها من المتكلم في حالة فوران الغضب
 فحقيقة هذا الكلام أن تطلق في كل ما خرجت ولكن بسبب معنى حدث في المتكلم وهو فوران الغضب
 يحل هذا الكلام على المعنى المجازي وهو هذه المخرجة للمعينة لهذه القرينة حتى لو مكث ساعة ثم
 خرجت بعد ذلك لا تطلق فحمل على الخاص وهذا النوع من اليمين أخرجا بوحقيقة خاصة وكان
 القوم فيما سبق يقولون اليمين موقته كقوله والله لا أفعل اليوم كذا ومؤبدة كقوله والله لا أفعل كذا
 فأخرج الإمام موقته معنى ومطلقة لفظا وقد تترك الحقيقة بدلالة سياق النظم أي بسبب
 سوق الكلام بقرينة لفظية التعمق به سابقة عليه أو متأخرة إلا أن السابق أكثر استعمالا من
 المؤخرة كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر أنا اعتدنا للظالمين نارا فإن حقيقة قوله
 فليكفر وجوب الكفر ولكن ما تركت بقرينة قوله أنا اعتدنا للظالمين نارا وحمل على المعنى المجازي وهو
 التوبيخ من قبيل ذكر الضد وإرادة الأخر لعلنا قبة بينهما أن المراد من مثل هذا الأمر المعنى مثله قول الرجل
 لاخر طلق امرأتك إن كنت رجلا وأفعل في مالي ما شئت إن كنت رجلا لا يكون توكيلا وكذا قوله لكافر نزل
 إن كنت رجلا لا يكون أما بقرينة قوله إن كنت رجلا وقد تترك الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه أي
 باعتبار إرادة حره فمأخذ اشتقاقه لا باعتبار إطلاقه وذلك بأن يكون اللفظ موضوعا للمعنى لكن يتفاوت
 أفرادها بالزيادة والنقصان بأن يكون هذا المعنى في بعضه زائدا ونقصا عن باقي الأفراد فيخرج الناقص
 والزائد ويسمى مشككا فالأول كما إذا حلف لا يأكل لحما فأكمل لحم السمك لم يحنث والثاني ما بينه بقوله وكذا
 إذا حلف لا يأكل فأكهة فأكمل العنب لم يحنث عند أبي حنيفة لقصور في المعنى المطلوب في الأول أي لحم
 السمك وزيادة في الثاني أي العنب وذلك لأن اللحم مأخوذ من الالتصاق يقال التمس القتل أي اشتد ثم
 سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولد من الدم فهذه اللفظ باعتبار ما أخذ اشتقاقه لا يتناول
 لحم السمك لقصور هذا المعنى فيما ذكره القوة والشدة بغير الدم والسمك لا دم فيه لأن الدموى
 لا يعيش في الماء فلذا لا يحنث بأكل لحمه وبقولنا باعتبار ما أخذ اشتقاقه احترس عن

وأما الصريح فمثل قوله بعث واشترى ووهبت وحكمه تعلق الحكم
بحين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة لانه ظاهر المراد
وحكم الكناية ان لا يجب العمل بالابالنية لانه ان النية مستتر المراد
وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا

التناول باعتبار الخرفانه بالاعتبار الآخر قد اطلق عليه المحقق في القرآن قال تعالى لا كلوا منه مما طريا
وبه تمسك مالك والشافعي حيث قال لا يحنث باكل لحم السمك وكذا الفاكهة اسم لما يؤكل على سبيل
التمسكه وهو التمتع ولا يكفي وحده للغذاء قال الله تعالى انقلبوا على اكيهين اي متعنين والتتمتع من لاند على
ما به قوام البدن ويقائه والعنب والرطب يتعلق بهما القوام ويكفي بهما في بعض الامصار للغذاء
فحصل فيها امر اند فبهذه الزيادة لا يتناولها اسم الفاكهة فلا يحنث باكل لعنب عندنا بخفيقة اذا
لم ينوشها وعندنا يحنث وهو قول الشافعي واما لونها فبحيث اتفقا وهذا اباحت شريفة تركناها
مخافة التطويل ولما فرغ من الحقيقة والمجاز شرع في الصريح والكناية فقال واما الصريح فما ظهر المراد
به ظهور ابينا حقيقة كان او مجازا وهو فعيل بمعنى فاعل من صرح يصرح صرحت صرورا وحتا اذا انكشف و
اخلف فيسمى به لا نكشافه وخلوصه عن محملاته والشيخ لم يفسره بمحصل المقصود ببيان النظائر فاعرض
عن ذلك فمثل قوله بعث واشترى ووهبت وحكمه اي الصريح تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه اي
الكلام مقام معناه يعني حكم الصريح ان يتعلق الحكم بنفس الكلام ويقوم ذلك الكلام مقام معناه
حتى استغنى عن العزيمة اي لا يحتاج الى ان ينوي المتكلم ويقصد هذا المعنى من كلامه فيثبت بغير قصد
وعزيمة حتى لو قصد ان يقول الحمد لله فحري على لسانه ان يتلقى يقع الطلاق بغير قصد وذلك

لانماي الصريح ظاهر المراد فلا يحتاج الى النية والقصد قضاء واما ديانته فله مانوي وحكم الكناية انه
لا يجب العمل بماي بلفظ الكناية الابالنية اي بنية المتكلم او ما يقوم مقامها كدلالة الحال وذلك لانه
اي لفظ الكناية مستتر المراد فكان في ثبوت المراد تردد فلا يوجب الحكم ما لم ينزل ذلك الاستتار والتردد
بالنية او ما يقوم مقامها فلا يقع الطلاق بقولان بائن ما لم ينوبه الطلاق او لم يكن شي قائما مقامها كدلالة
حالة الغضب وذكر الطلاق وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا فاما المجاز متى لا يتعارف بين الناس
بعد كناية لان المتكلم ستر المراد به عن السامع فصار المراد في حقه في حيز التردد فكان كناية بخلاف ما اذا
صار متعارفا فانه صريح مثل قوله لا يضيع قدمي دار فلان فانه شاع بين الناس ان المراد منه الدخول
فصار صريحا و اشار المصنف في هذا ان الكناية كما يوجد في الحقيقة كذلك يوجد في المجاز ايضا

وسمى البائن والحرام ونحوهما كنايةات الطلاق مجاز لانها معلومة المعاني
 لكن الابهام فيما يتصل به ويعمل فيه فلذلك شابهت الكنايةات فسميت
 بذلك مجازا ولهذا الابهام احتيج الى النية فاذا زال الابهام بالنية
 وجب العمل بموجبياتها من غير ان يجعل عبارة عن الصريح
 لذلك جعلناها بوائن الا في قول الرجل اعتدى لان حقيقته
 للحساب ولا اثر لذلك في النكاح والاعتداء يحتمل ان يراد به
 ما يعد من غير الاقرار

وسمى البائن والحرام ونحوهما كنايةات الطلاق مجازا جواب لسؤال مقدم وهو انكم قلتم ان الكناية ما
 استمر المراد به والفاظ الطلاق البائن مثل قوله انت بائن وحرام وتبلة وغيرها معلومة المراد
 والمعاني فان كل واحد يعلم ان البائن من البيونة وهو الانفصال وكذا الحرام من الحرمة وهو المنع
 فتلك الالفاظ تستعمل في معانيها صراحة فكيف تسمونها كناية فاجاب بان تسميتها كناية انما بطريق
 المجاز لانها معلومة لان اهل اللغة يعلم ان البائن من البيونة وهي الانفصال كما عرفت لكن الابهام
 حاصل فيما يتصل به ويعمل فيه يعني الابهام انما هو في المحل الذي يتصل اللفظ به ويعمل فيه اذ
 لا يعلم من اى شئ بائن من المال او الجأل والزوج او العشرة فلذلك شابهت تلك الفاظ الكنايةات
 فسميت بذلك مجازا ولهذا يقع الطلاق البائن بما عند النية ولو كانت كنايةات حقيقة لكانت بمنزلة
 قولنا انت طالق فيقع به الطلاق الرجعي واليه اشار بقوله ولهذا الابهام احتيج الى النية فاذا زال الابهام
 بالنية وجب العمل بموجبياتها من غير ان يجعل عبارة عن الصريح اذ لو كانت هذه الالفاظ كنايةات
 حقيقة لكانت عبارات عن صريح الطلاق فوقع بها طلاق رجعي ولذا اى لاجل انها كنايةات مجازا
 جعلناها بوائن حيث يقع بها الطلاق البائن الا في قول الرجل اعتدى استثناء من قوله جعلناها بوائن
 يعني ان الفاظ الكنايةات كلها بوائن يقع بها الطلاق البائن الا قوله اعتدى وكذا قوله استبرى رجلك وقوله
 انت واحدة حيث جعلنا الطلاق الواقع بهذه الالفاظ الثلاثة رجعي لاجل وجود لفظ الطلاق فيها تقدير
 انا قوله اعتدى فبينه المص بقوله لان حقيقته اى الاعتداء المفهوم من قوله اعتدى للحساب يقال اعتد
 مالك اى احبب عدد مالك ولا اثر لذلك الحساب في قطع النكاح وازالة الملك بخلاف قوله انت بائن
 حرام ونحوها فاذا زوى بها الطلاق ثبت البيونة والحرمة معا ايضا فاذا لم يؤثر ذلك الحساب في قطع النكاح
 فيعمل على احل المعاني المحتملة التي بينها المص بقوله الاعتداء يحتمل ان يراد به ما يعد من غير الاقرار

فأذانى الاقراء واللاهم بالنية وجب به الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقيل الدخول جعل مستعاراً للمضار الطلاق لأنه سبب فاستعير الحكم لسببه كذلك قوله استبرئ رحمك

غير الحيض من انعام الله تعالى ويحتمل اعتداد الحيض للفراغ عن العدة فأذانى به الاقراء وزال الابهام بالنية وجب به الطلاق الرجعى فان كانت المرأة مدخولاً بها يثبت به الطلاق اقتضاء واليه يشير بقوله بعد الدخول اقتضاء فكانه قيل اعتدى لأن طلقك او كوني طالقاً ثم اعتدى او طلق ثم اعتدى فلما امرها بالاعتداد لم يكن العدة واجبا عليها قبل الطلاق فلا بد من تقدير الطلاق قبل الامر ضرورة صحة الامر والضرورة ترتفع بأشياء اصل الطلاق من غير حاجة الى اثبات امر زائد كالبينونة والزياة على واحدة وخلاصة الكلام ان قوله اعتدى معناه التحقيق الحساب وهو لا يؤثر في انقطاع النكاح فلا يمكن العمل بنفسه فالمحمل على الحد المعانى المحتملة وهو اعتداد الحيض للفراغ عن العدة فأذانى هذا المعنى فكانه امر باعتداد الحيض للفراغ عن العدة والمرأة المدخول بها محمل العدة ففى حقها يثبت هذا الامر وهذا الامر يتوقف على ثبوت الطلاق قبل ضرورة صحة والضرورة تقديره وانكى به وهو الطلاق بغير وصف البينونة وغيره فان ثبت الواحدة الرجعية وأن كانت غير مدخول بها ففى ليست محمل العدة لأن العدة لا يثبت فى حقها فلا يصح فى حقها أن يقال كأنه امر باعتداد الحيض للفراغ عن العدة فلا بد من ان يجعل قوله اعتدى مستعاراً من الطلاق كأنه قال طلق نفسك مجازاً لطلاق المسبب على السبب ويثبت من قوله طلق نفسك واحدة رجعية واليه يشير بقوله وقيل الدخول جعل مستعاراً لمضار الطلاق لأنه اذى الطلاق سببه أى سبباً اعتداد الحيض للفراغ عن العدة فاستعير الحكم وهو الاعتداد المسبب لسببه وهو الطلاق أى فاستعير الاعتداد للطلاق بان اطلق الاعتداد واريد به الطلاق فان قيل استعارة السبب للمسبب جائز وأما استعارة المسبب للسبب فغير جائز عند الأصوليين كما مر سابقاً فكيف وجوزتم هنا قلنا اذا كان السبب مختصاً بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين وهذا الاعتداد المسبب مختص بسبب الطلاق فان قيل لانسلم الاختصاص لأن الأمة اذا تعقت تعتد واكدت اذامات زوج المرأة تعتد فقد وجدت العدة بغير الطلاق قلنا الا لأن الأمة انما تعتد تشبيهاً بالطلاق فقد وجب للطلاق تقديره او التي مات عنها زوجها فاعتد في الحقيقة ليست لتعرف براءة الرحم بل لأجل الحداد ولذا اشترعت بالاشهر دون الحيض فلا يكون في الواقع من العدة ف واعلم ان المرأة اذا كانت مدخولاً بها فيصح فى حقها أيضاً ان يراد بقوله اعتدى طلق استعارة للمسبب السبب كما جاز فى غير المدخول بها فالوجه الاول مخصوص بالمدخول بها والثاني يشملها وكذلك قوله استبرئ رحمك هذه كلمة ثانية من الكلمات الثلاثة

وقد جاءت به السنن ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لسورة اعتدى ثم راجعها وكذلك انت واحدة يحتمل نعتا للطلقة ويحتمل صفة للمرأة فاذا زال الابهام بالنية كالج لالة على الصريح لاعاملا بموجبه ثم الاصل في الكلام هو الصريح فاما الكناية ففيها ضرب قصور من حيث انه يقصر عن البيان بدون النية وظهر هذا التفاوت فيما يدرك بالشبهات حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد ما لم يذكر اللفظ الصريح لا يستوجب العقوبة

التي يقع بها الطلاق الرجعي فقله استبرأ رجلك يحتمل ان يكون طلب براءة الرحم لاجل الولد اولئك نرجح اخرا فاذنوى هذا يقع به الطلاق الرجعي فان كانت مدخولا بها فكانه قال استبرأ رجلك لاجل نكاح نرجح اخر لان طلقك فيراد الطلاق لضرورة صحت الامر ان كانت غير مدخول بها يكون قوله مستعرا عن الطلاق كما مر تقريره في قوله اعتدى فتذكره وقد جاءت به السنة وهي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لسورة بنت زعمت اعتدى ثم راجعها ثم اه مسلم فثبت من هذا ان قوله اعتدى يقع به الطلاق الرجعي حيث راجعها النبي صلى الله عليه وسلم بعد قوله هذا وكذلك انت واحدة يقع به الطلاق الرجعي وهذا كناية ثالثة وذلك لان قوله هذا لا يؤثر بنفسه في قطع النكاح حتى يراد به احد المعاني المحتملة التي بينه المنص بقله يحتمل ان يكون نعتا للطلقة فيكون المراد بقوله هذا انت طالق طلقة واحدة ويحتمل ان يكون صفة للمرأة بان يكون معناها انت واحدة في الجمال او المال او غير ذلك من الاوصاف الحميدة فاذا اريد به المعنى الاول وزال الابهام بالنية كان قوله هذا كناية اي دليلا على الصريح اي صريح الطلاق بناء على ان ذكر الصفة وهي قوله واحدة بالنصب ليل على وجود الموصوف وهو طلقة بمعنى الطلاق لان تقدير قوله انت طالق طلقة واحدة يقع الطلاق الرجعي كما في الصريح ولا يكون هذا الكلام في قطع النكاح عاملا بموجب اي عمة تنهية اذ موجه التوحيد ولا اثر له في قطع النكاح فيصير على حد المعاني كما مر تقريره انما فتدكرهم الاصل في الكلام هو الصريح لان وضع الكلام انما هو للايقام والصريح في هذا الامر ثم حيث ثبت المقصود بغير النية ايضا فاما الكناية ففيها ضرب اي نوع قصور من حيث انه اي الكناية بتأويل المذكور يقصر عن البيان بدون النية فلا يظهر المراد بها بغير النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ظهر اثر هذا التفاوت فيما اى في الاحكام التي يدركها يد يد فمع بالشبهات وهي الحد والكفارات فانها لا تثبت بالكنايات حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح لا يستوجب العقوبة فلو قال اني جامعت فلانة جماعا حراما او واقعها او طيتها لا يجب عليه الحد ما لم يقل نكحتها وزني بها ولكن الوفا لا حد فحرت فلانة وجمعتها لا يجب عليه الحد فانها صريح في القذف ثم

والقسم الرابع في معرفة وجوه الوقوف على احكام النظم وهي اربعة
الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه اما الاول
فما سبق الكلام له واريد به قصدا

شرح المص في التفسير الرابع فقال والقسم الرابع في معرفة وجوه الوقوف على احكام النظم على التفسير
الرابع في معرفة طرق وقوف المجتهد على مراد النظم من الاحكام بان هذا النظم كيف يدل على المراد من
طريق العبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء وهي وان كانت من صفات المجتهد ولكن لما لم تعد هذه
الاقسام بذكر المعرفة والوقوف على معانيها عدت من اقسام الكتاب مسانحة وهي اربعة الاستدلال
بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه اى الاقسام الحاصلة من التفسير الرابع اربعة لان المستدل
ان استدل بالنظم فان كان مسوقا فهو عبارة النص الا فاشارة النص ان لم يستدل بالنظم بل بالمعنى فان
كان مفهوما منه بحسب اللغتين غير احتياج الى فكر واجتهاد فهو لا بد النص والا فان توقف عليه صحة النظم
شرعا وعقلا فهو اقتضاء النص وان لم يتوقف عليه فهو من الاستدلال الفاسد كما ينبغي بياحنا ان شاء
الله تعالى وانما عرف هذا فاعلم ان في عبارة المص تسامحا وهوان الاقسام الحاصلة من هذا التفسير هي
ذات عبارة النص وغيره لا الاستدلال بعبارة النص انما الاستدلال فعل المجتهد فجعله من الاقسام
تسامحا والاستدلال هو الانتقال من الاثر الى المؤثر او بالعكس المراد هنا هو الاخير والمراد من النص هنا
اللفظ الدال على المعنى لا النص المقابل للظاهر بل هو اعم من ان يكون نصا او ظاهرا او مفسرا او حكما او غير
ذلك اما الاول اى الحكم الثابت بالاول وهو عبارة النص فما سبق الكلام له اريد بذلك الحكم بماى بذلك
الكلام قصدا يخرج به الاشارة وانما اردنا بالاول الحكم ليصح حمل ما عليه فهو بين الحكم الثابت بعبارة النص
لا عبارة النص لا الاستدلال به وعبارة النص نظم ثبت به حكم سبق له والاستدلال بعبارة النص هو
عمل المجتهد اى استنباطه من العبارة فاعلم ان كالاته الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلاث مراتب
احدها ان يدل على المعنى بان يكون ذلك المعنى مقصودا اصليا منه كالعدد في قوله تعالى فاكفوا ما طاب
لكم من النساء مثني وثلاث ورابع وثانيهما ان يكون ذلك المعنى مدلول الكلام ولكن لا يكون مقصودا
اصليا منه كاجابة التساؤل من هذه الابهة وثالثها ان يدل على المعنى يكون ذلك المعنى من لوازم
مدلول اللفظ كاستقاء بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السمحت ثمن الكلب الحديث
فالمعنى الاول مسوق له قطعاً والثالث ليس بمسوق لقطعاً والثاني مسوق له من وجه هو ان
المتكلم قصد الى التلطف به لا فائدة معناه دون وجه وهو انما ساق الكلام لما هو المقصود الاصل

والإشارة ما ثبت بالنظم مثل الأول إلا أنه ما سبق الكلام له كما في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين الآية سبق الكلام لبيان إيجاب سهم من الغنيمة لهم وفيه إشارة إلى نزول أملاكهم إلى الكفار وهما سواء في إيجاب الحكم إلا أن الأول أحق عند التعارض وأما دلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطاً بالرأي

لأنه إذا عرفت هذا فاعلم أن المراد من كون الكلام مسوقاً للمعنى أن يدل على مفهومه مطلقاً سواء كان مقصوداً أصلياً أو لا فدخل فيه القسم الأول والثاني وفيما سبق في بيان النص والظاهر أن يدل على مفهومه مقيداً بكونه مقصوداً أصلياً فدخل فيه القسم الأول فقط فلن تمسك أحد في إباحة الشكك بقوله تعالى فأنكحوا ما طاب لكم الآية كان استدلالاً بعبارة النص لإشارة كذا أقبل والإشارة إلى الحكم الثابت بإشارة النص ما ثبت بالنظم مثل الأول أي مثل الحكم الثابت بالأول في أن كلامها ثابت بالنظم إلا أنماي الحكم الثابت بالإشارة ما سبق الكلام له أي لذلك الحكم وكلمة ما نافية ومثاله في المحسوسات هو أن ينظر إنسان إلى أحد بقصده ومع ذلك يقع نظره إلى من هو قريبه بعيداً ويسار من غير التفات إليه فالأول بمنزلة الثابت بعبارة النص والثاني بإشارته كما في قوله تعالى للفقراء المحججرين الذين الآية ففي هذه الآية سبق الكلام لبيان إيجاب سهم من الغنيمة لهم لأن قوله تعالى للفقراء بديل من قوله ولذي القربى واليتيم والمسلمين وابن السبيل بتكرير العامل أو عطف على الأول بغيره أو كما يقال المالك لزيد بكرو على التقديرين السوق لبيان مصارف الخمس وحاصل هذه الآية أن الخمس للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم وفيه أي في هذا الكلام إشارة إلى نزول أملاكهم إلى الكفار لأنه تعالى مع كونهم ذاملاً وأموالهم ساءة فقرء كما قال للفقراء الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم وحقيقة الفقر والملك لا بعداً ليد من المال ولذا يكون ابن السبيل مع بُعد يده عن المال غنياً ويجب عليه الزكاة فثبت بذلك أن المهاجرين زال ملكهم عن أموالهم بسبب غلبة الكفار واستيلائهم على أموالهم وفيه خلاف للشافعي فهو يتركب الجواز في هذا الكلام وهما سواء في إيجاب الحكم إلا أن الأول أحق عند التعارض يعني العبارة والإشارة مستويان في أثبات الحكم إذا ثبت بكل واحد ثابت بنفس النظم أو في كونهما قطعي الدلالة على المراد لكن العبارة ترجح على الإشارة عند التعارض لأنها مقصودة بالسوق بخلاف الثاني وأما دلالة النص أي الثابت بدلالة النص فما ثبت أي الحكم الذي ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطاً بالرأي وليس المراد من قوله بمعنى النص معناه الذي يوجب ظاهر النظم أي معناه اللغوي الموضوع له

كالنهي عن التأفيف يوقف به على حرمة الضرب من غير واسطة
التأمل والاجتهاد والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالإشارة حق
صحة اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص

بدلالات

فان ذلك من قبيل العبارة بل معناه الالتزام كالإيلاء من التأفيف فبقوله بمعنى النص خرج العبارة
والإشارة فانهما ثابتان بالنظم دون معناه وكذا خرج به المحذوف فانه ثابت بنفس النص لا بمعناه
لان المحذوف كالمذكور وقوله لاختصاصه عن معنى النص فيكون المعنى ثابت بمعنى النص الذي يكون لغويا
للنص اي لا يكون فيه العمل به موقوفاً على القياس فيخرج به المقتضى لانه ثابت شرعاً وعقلاً وكذا
خرج به القياس فعلى هذا قوله لا استنباطاً بالرأى تأكيد لقوله اخرجوه على من زعم ان دلالة النص
قياس على ذلك لان القياس كثير لما يكون ظنياً لا يثبت به الحدود بخلاف دلالته النص ان القياس
لا يقف عليه لا المجتهد فيحتاج فيه الى النظر والاستنباط بخلاف الدلالة فانه يعرفها كل من كان
من اهل اللسان بغير احتياج الى ترتيب المقدمات والنظر وان الدلالة لا ينكرها من ينكر القياس
واليه يشير للصانع بقوله كالنهي عن التأفيف يوقف به على حرمة الضرب من غير واسطة التأمل والاجتهاد ففي
قوله تعالى ولا تقل لهما أف معناه الموضوع للنهي عن التكلم بكلمات فقط وهذا ثابت بعبارة النص
فهذه النهي عن التأفيف يعلم حرمة الضرب والشتم وما يؤذيها بغير الاجتهاد والتأمل وذلك لان كل
من يعرف لغات العرب وان لم يكن مجتهداً يعرف بمجرّد استماع هذا القول ان الضرب منهي عنه وحرام
وهذا المعنى ثابت بدلالة النص لان هذا المعنى التزامي لمعناه الاصل في العبارة مسأحة والاولى ان
يقول كحرمة الضرب الذي يوقف عليه من النهي عن التأفيف ثم اوضح الفرق بين الدلالة والقياس بقوله

له واما اذا كان
بعبارة منصوصة
فيما روي في
في القطعية واثبات
الحرمه كما في
لعمري يقتضيات
جملة من دفع
المدينة سنة

والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالإشارة في كونهما قطعياً وفي انهما أيضاً فان الى النص بخلاف
القياس فانه يضاف الى الرأي حتى صحة اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص دون القياس فهذه
فرق على بينهما وذلك لان الدلالة قطعية والقياس اذ لا يكون بعبارة مستنبطة يكون ظنياً والمجدي
لا تثبت الا بطريق قطعي فيصم اثباتها بالاول دون الثاني مثال اثبات الحدود وبدلالة النص اثبات
حد الزنا بالرجم على غير ما عر الذي ثبت عليه بعبارة النص وقصته على ما روي التورني انه جاء ما عر الاسلي
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انه قد زنا فاعرض عنه ثم جاء من شقها الاخر فقال انه قد زنا فاعرض عنه ثم
جاء من شقها الايسر فقال يا رسول الله انه قد زنا فامر به في الرابعة فاخرج الى الحرة فزجم بالحجارة فامر
عليه السلام بالرجم على ما عر ليس لاجل انه ما عر وصحابي بل لانه زني في حالة الاحصان فيعلم بدلالة النص

الأعند التعارض دون الإشارة وأما المقضي فزيادة

ان كل من كان كذلك يرجح وان كان هذا المحكم يثبت بطريق العبارة بنصوص اخرى ومثال اثبات الكفارات بالدلالة اثبات الكفارة على غير الرجل الذي وقع على امرأته عند افطار رمضان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كما روى البخاري عن أبي هريرة قال قال بينما نحن جلوس عند النبي صلى الله عليه وسلم اذ جاء رجل فقال يا رسول الله هلكت قال مالك قال وقعت على امرأتى وانا صائم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تجد رقية تعتقها قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لا قال هل تجد اطعام ستين مسكينا قال لا قال اجلس فكث النبي صلى الله عليه وسلم فينا نحن على ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمس والعرق الممثل الضخم فقال ابن السائل قال انا قال خذ هذا فتصدق به فقال الرجل اعلى افرق مني يا رسول الله فواحه ما بين لابتيها يريد المحترمين اهل بيت افقر من اهل بيتي فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت انيابا ثم قال اطعمه اهلك انتهى فامر عليه السلام بالكفارة للرجل المذكور ليس لاجل انه كان صحابيا او فقيها بل لاجل انه وقع على امرأته في غمار رمضان فيعلم بالدلالة ان كل من يفعل كذلك فعليه الكفارة والامثلة لذلك كثيرة مذكورة في المطولات الأعند التعارض دون الإشارة يعني ان الدلالة مثل الإشارة في ان الثابت بها كالثابت بالإشارة لكنها عند التعارض بينهما دون الإشارة وذلك لان الثابت بالإشارة ثابت بالنظم لغة بلا واسطة والثابت بالدلالة ثابت بواسطة معنى لانهم لم يدلول النص ومثال التعارض بينهما قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبته مؤمنة فهذه الآية تدل بطريق الدلالة على انه يجب الكفارة على من قتل مؤمنا متعمدا فانه اعلى حالا من الخاطئ كما تمسك بها الشافعي رحمه الله ولكن الآية الثانية تدل بالإشارة على ان العامد ليس عليه الكفارة في ترجح هذه على الاولى وهي قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانها تدل بالإشارة على انه ليس عليه الكفارة لان الجزاء اسم للمكان وايضا هو كل المذكور فعلم انه لا جزاء له سوى جهنم كما هو من جهنم فان قلت فعلى هذا ينبغي ان لا يجب عليه الدية والقصاص قلت ذلك جزاء المثل واما جزاء الفعل فهو في الخطأ الكفارة وفي العمد جهنم ولو سلم القصاص والدية يثبت بنص آخر فتأمل واما المقضي على صيغة اسم المفعول فزيادة في الكلام لصيغته عن اللغو وغيره والزيادة مصدر بمعنى المزيد فالجاء على تلك الزيادة الذي هو الصيانة يسمى بالمقضي

له في ميانة
الكلام عن الغفر
ونحوه ١٢ منه

على النص ثبت شرط الصحة للمنصوص عليه لما لم يستغن عنه فوجب
تقديمه لتصحيح المنصوص فقد اقتضاه النص فصار المقضى
بحكمه حكماً للنص والثابت به يعدل الثابت بدلالة النص
الأعند المعارضة به

على صيغة اسم الفاعل والمزيد هو المقضى على صيغة اسم المفعول ودلالة الشرع على أن هذا الكلام
لا يصح إلا بالزيادة هو لا اقتضاء وقيل الكلام الذي لا يصح إلا بالزيادة هو المقضى على صيغة
اسم الفاعل والمزيد هو المقضى على صيغة اسم المفعول وطلبه الزيادة هو لا اقتضاء وما ثبت به
هو حكم المقضى كما ذكره بعض المحققين على النص أى على المنصوص عليه ثبت ذلك المقضى
أو الزيادة على تأويل المزيد والمال واحد والمجمل صفة للزيادة شرطاً لمفعول له أى ثبت تلك الزيادة
لاجل أن يكون شرطاً للصحة للمنصوص عليه لما متعلق بقوله شرطاً لم يستغن أى المنصوص عليه عنه
أى عن المقضى وهو المزيد وقوله فوجب تقديمه أى المقضى لتصحيح المنصوص عليه مستأنف و
قوله فقد اقتضاه أى المقضى الذى هو الزيادة بمعنى المزيد النص فى معنى التعليل له أى إنما وجب
تقديم المقضى لاجل تصحيح المنصوص عليه لأن النص اقتضاه أى طلبه صحة فكان من شروطه و
تقديم الشرط على المشرط ضرورى وقيل قوله لما لم يستغن مستأنف وقوله وجب تقديمه جوابه و
قوله قد اقتضاه النص وجه لتسميته بهذا الاسم والحاصل أن المقضى زيادة على المنصوص
ثبتت تلك الزيادة لاجل تصحيح المنصوص إذ لو لم يثبت هذه الزيادة يلغى المنصوص فى شهرط
لصحة لانه لا يستغنى المنصوص عنه وكل ما لا يستغنى عنه فهو شرط والشرط واجب التقديم على
المشرط فكذلك هذه الزيادة وجب تقديمها على المنصوص لتصحيحه لما كان النص اقتضاه أى طلبها
فسميت هذه الزيادة بمقتضى فصار المقضى بحكمه أى مع حكمه كما النص مضافاً إليه لأن حكم المقضى
تابع له وهو تابع للمقتضى بالكسر فيكون المقضى مضافاً إليه بنفسه وحكمه بواسطة فأن قلت قد
سبق أن المقضى شرط والشرط أصل متقدم والحكم فرع متأخر فكيف يكون المقضى مع كونه شرطاً
حكماً للنص المقضى بالكسر قلت هنا اعتبار أن المقضى إنما هو شرط وموقوف عليه باعتبار صحة الكلام
وفزع وحكمه باعتبار أنه ثبت بقبية المقضى أى النص والثابت به يعدل الثابت بدلالة النص أى الحكم
الثابت بالمقتضى يساوى الثابت بدلالة النص فى إيجاب الحكم القطعى الأعند المعارضة به فان عند
المعارضة يترجح الدلالة على الاقتضاء مثاله قوله عليه السلام لا مقيس سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم

وقد يُشكّل على السامع الفصل بين مقتضى المحذوف وهو ثابت لغة و
أية ذلك ان ما يقتضى غيره ثبت عند صحة الاقتضاء وإذا كان محذوفاً فقد
مذكوراً انقطع عن المذكور كما في قوله تعالى واسئل القرية فان السؤال
يقول عن القرية الى المحذوف وهو الأهل عند التصريح به

عن دم الحيض يصيب الثوب فقال اغسله بالماء والسدر وحكيه ولو بضم راء ابن ماجه والنسائي
ف قوله عليه السلام اغسله يدل بالاقتضاء على ان لا يجوز غسل الثوب بغير الماء من المائعات لان الأمر
بالغسل بالماء يقتضى صحة ان لا يجوز بغير الماء ولكن هذا القول بعينه يدل بدلالة النص على جواز
غسل الثوب بالمائعات كالحل لان معنى النص الذي يعرفه كل واحد هو ان الثوب الغسالة الحقيقية
لا استعمال الماء بعينه وهي تحصل بالماء وغيره من المائعات ألا ترى ان من اتى الثوب الغسل على الماء يسقط
عنه الغسل فتوجهت الدلالة على الاقتضاء واعلم ان جمهور المتقدمين من اصحابنا وغيرهم جعلوا ما يقدر
لتصحيح الكلام ثلاثة اقسام احدها ما يقدر لصحة التكلم مثل حديث رستم عن امي الخطأ وثانيها ما يقدر
لصحة الكلام عقلاً كاسئل القرية وثالثها ما يقدر لصحة شرعاً كاعتق عبدك عني بالف وسموا الكل مقتضى و
عرفوه بانه جعل غير المنطوق كالتصحيح في هذا شامل للاقسام الثلاثة واليه مال القاضي ابو زيد ثم اختلفوا
في قبول العموم فذهب اصحابنا الى عدم عمومية الشافعية الى عمومية المتأخرين من اصحابنا كشمس الأئمة و
فهم الاسلام وصاحب الميزان لما رأوا ان العموم في بعض اقسامه ثابت (وهو المقدّر لتصحيح الكلام كما في قوله
لا مراثة للفق نفسهك حيث جوزوا نية الثلث) جعلوا مقتضى ما يقدر لصحة الكلام شرعاً فقط وجعلوا
ما وراءه قسماً واحداً وسموه محذوفاً ومضمراً وجوزوا فيها للعموم خاصته وتابعهم المصنف في بيان الفرق
وايراد العلامة فقال وقد يشكّل على السامع الفصل اي الفرق بين مقتضى والمحذوف وهو ثابت لغة
فالمحذوف ثابت لغته ومقتضى شرعاً ولذا اقل في تعريف المحذوف لانهما اسقط من الكلام اختصاصاً
الدلالة الباقى عليه فكان ثابتاً لغته وأية ذلك اي علامة الفصل والفرق بينهما ان ما اقتضى غيره اي الذي
يقتضى غيره وهو مقتضى بالكسر ثبت عند صحة الاقتضاء اي يقرّر بثبوت عند وجود مقتضى اي الفرق
بين المحذوف والمقتضى من وجوه احدها امر الثاني ان مقتضى بالكسر يقرّر عند التصريح بالمقتضى بالفتح
بخلاف المحذوف فان عند تصريح المحذوف ينقطع ما يضيف الى المذكور ويتعلق بالمحذوف وهذا معنى
قوله واذا كان ما يحتاج اليه المنطوق محذوفاً فقد روى كذا اي فيقدّر يذكر انقطع عن المذكور اي ينقطع ما
يضاف الى المذكور ويتعلق بالمحذوف كما في قوله تعالى واسئل القرية فاذا يقدر هذا الأهل فان السؤال

ثم الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص حتى لو حلف لا يشرب ونوى شرايا دون شراب لا تعمل نيته لأن المقتضى لا عموم له خلافا للشافعي والتخصيص فيما يحتمل العموم وكذلك الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص لأن معنى النص إذا ثبت كونه علة لا يحتمل أن يكون غير علة

المقتضى بالقرية يتحول أي ينقطع عن القرية ويرجم إلى المحذوف وهو الأهل عند التصريح بأقول تنقض القاعدة أن أمنا الأخيرة بقره تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا فان المحذوف هنا فضرر فانشق الحجر فانفجرت منه الآية ومع هذا لا يتغير الكلام عند التصريح به لا يتغير الأعراب وأما الأولى فبقوله اعتق عبد الوهبي بالغ فان كان قد راى البيعة ويقال بع عبد الوهبي وكن وكيلي بالاعتقاد فإنه يتغير الكلام مع أنه مقتضى لأنه كان فامورا باعتاق عبده وبعد التقدير يصير مامورا باعتاق عبد الأمر المتكلم وقد تكلف في الجواب عنها بعض المحققين ولذا قيل إن الفرق بينهما بالوجه الأول وهو أن المقتضى شرعي والمحذوف لغوي والثالث ما بينه المص بقره ثم الثابت بمقتضى النص

لا يحتمل التخصيص حتى لو حلف لا يشرب ونوى شرايا دون شراب لا تعمل نيته لأن المقتضى لا عموم له خلافا للشافعي والتخصيص فيما يحتمل العموم يعني أن الثابت بأفضله النص وهو المقتضى لا يحتمل التخصيص لأن التخصيص إنما يوجد فيما يحتمل العموم فلا عموم للمقتضى عندنا لأن العموم والتخصص من عوارض الألفاظ والمقتضى معنى اللفظ حتى لو حلف لا يشرب ونوى شرايا دون شراب يحنث بالشراب أي شربا كان فلا اثر لنيته وذلك لأن الشراب إنما يقدر بأفضله الكلام لأن الشراب لا يتحقق بدون المشرب فيقدر المشرب اقتضاء فيمنث بكل شراب أي مشربا كان لا لأنه عام بل لأجل وجود ماهية الشراب وفيه خلاف للشافعي رحمه الله لأن عندنا يجري فيه العموم والتخصص لأنه عام كالمحذوف وهو يقبل العموم والتخصص وحاصل هذا الوجه أن المقتضى لا عموم له عندنا بخلاف المحذوف وهذا الأصل كبير مختلف بيننا وبين الشافعي يتفرع عليه كثير من المسائل أقول أيراد هذا المثال على مذهب من يقول إن المقتضى شرعي غير مسدود لأن المقتضى في هذا المثال عقلي فتامل ولما ساق الكلام في الفرق بين المحذوف والمقتضى بأن الأول يحتمل العموم بخلاف الثاني أتى بعده بذكر الدلالة بأنها أيضا لا تحتمل العموم تقيما للغائبة فقال وكذلك الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص كما لا يحتمل المقتضى بالعموم والتخصص من عوارض الألفاظ وهذا معنى لازم للوضع له لا للفظ لأن معنى النص إذا ثبت كونه علة لا يحتمل أن يكون غير علة وحاصله أن معنى النص المستفاد من النص بطريق الدلالة كالإيناء

واما الثابت بأشارة النص فيحتمل ان يكون عاماً يخص لانه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فصل

في قوله تعالى ولا تقل لهما أف اذا ثبت كونه علة كحرمة التأفيف المنهي عنه والمعنى شيء واحد لا يتعد بتعدد المحال فلو قلنا بالتخصيص بأن يكون المعنى المؤثر الثابت لغتوهو لا ينداء مثلاً موجوداً في صورة ولا يترتب الحكم وهو المحرم حينئذ يلزم ان لا يكون الايذاء علة وقد كان علة وهو محال وهذا معنى قوله اذا ثبت كونه علة لا يحتمل ان يكون غير علة بل ايماً وجد العلة وهي الايذاء وجدت الحرمة في هذا لا يسمى تعميماً عند القوم واما الثابت بأشارة النص فيحتمل ان يكون عاماً يخص لانه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة اخلف في هذا فقال القاضي الامام ابو زيد ومن سلك مسلكه هو ايضا لا يحتمل التخصيص لان العموم انما يوجد فيما يكون سياق الكلام لاجله فالما يقع الاشارة اليه فهو زيادة على المطلوب بالنص فاذا لم يوجد العموم لا يوجد التخصيص لانه فرع وقال شمس الأئمة واتباعهم المصرا نه يحتمل ذلك لان الثابت بالأشارة مثل الثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فكما ان الثابت بالعبارة يحتمل العموم فيمكن ان يخص كذا هذا ومثال الاشارة المخصوص البعض قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون فان هذا الكلام سيق لعل درجات الشهداء وبقدرهم بطريق الاشارة انه لا يصلح عليهم الاضمار احياء كما ذهب اليه الشافعي لكن خص منه حمزة بما جرى اجماع عن عبد الله ابن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على حمزة سبعة وسبعين صلاة واما مثاله على مذهبه ان فهو قوله تعالى وعلى المولود لما الآية فان هذا الكلام يدل بطريق الاشارة على ان الاب حق القتل في مال ولده فخص منه وعلى الاب جارية ولده فانه لا يحل حق تجب عليه قيمته ما على ما عرف ثم لما كانت تمسكات علمائنا مقتصرة في الاربع العبارات والأشارة والدلالة والاقتضاء وكان بعض العلماء كالشافعي واتباعه يقيسك بوجوه أخر أيضاً سوى هذه اراد المصنف ان يبين فسادها ولذا اورد فصلاً وقال فصل واعلم ان عامة الاصوليين من اصحاب الشافعي رحمهم الله قسموا الدلالة الى منطوق ومفهوم وقالوا المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وهذا يشمل ما سمينا به عبارة واشارة واقتضاء والمفهوم ما دل عليه اللفظ لان محل النطق ثم المفهوم عندهم نوعان مفهوم مرافقة وهو ان يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق وهذا ما سمينا به دلالة النص ومفهوم عن ألفاظه وهو ان يفهم

ومن الناس من عمل في النصوص بوجوه أخرى فاسدة عندنا منها ما قال بعضهم ان التنصيص على الشيء باسمه العلم يوجب التخصيص ونفي الحكم عما عدل وهذا فاسد لان النص لم يتناول له فكيف يوجب الحكم فيه نفيًا وإثباتًا ومنها ما قال الشافعي رحمه الله ان الحكم متى علق بشرط أو اضيف إلى مسمى بوصف خاص

منه حاله خلاف ما فهم من المنطوق ثم المفهوم المخالف على انواع لانه ان فهم من اسم العلم فهو مفهوم اللقب وان فهم من الشرط او الوصف فهو مفهوم الشرط او الوصف وتلك الاقسام من المفهوم فاسدة عندنا لا يصح الاحتجاج بها كما قال المصنف ومن الناس من عمل في النصوص استدلالاً بوجوه أخرى غير ما ذكرنا من العبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء هي اى تلك الوجوه فاسدة عندنا منها ما قال بعضهم وهو ابو بكر الدقاق والواحمد وبعض الخنابلة والاشعرية ان التنصيص على الشيء باسمه العلم اى بالاسم الذي ليس بصفة سواء كان اسم جنس كالماء في حديث النسل او علماء كزيد يوجب التخصيص ونفي الحكم عما عدل والحاصل ان الحكم على العلم يدل على نفيه عن غيره عند هؤلاء القوم كقوله عليه السلام انما الماء من الماء ثم اياه مسلم والمراد بالماء الاصل الغسل وبالثاني المني فلان نص عليه السلام بالماء هو علمه فبهم الانصاف عدم وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء فلولم يدل على النفي عما عدل ما فهموا ذلك وهذا اى قوله المذكور فاسد لان النص لم يتناول له اى المسكوت عنه فكيف يوجب الحكم فيه نفيًا وإثباتًا يعني لما لم يتناول النص المسكوت عنه فكيف يثبت الحكم فيه نفيًا وإثباتًا فانك اذا قلت جاء زيد فهذه الكلام لا يتناول غيره كعمر ولا يدل على ان عمر المبحى اوجاء ولا يلزم الكفر في قولك عهد رسول الله فانه على هذا يدل على ان غيره ليس برسول وهو كفر فغائبة التخصيص ان يتأمل المجتهد فيه فيثبت الحكم في غيره بالقياس ويترأى درجة الاجتهاد ولما استدلال الانصار فهو يعرف الاستغراق الذي هو الاسم لان الاصل فيه الاستغراق عند عدم العهد فيكون المعنى جميع افراد الغسل من المني يعنى جميع افراد الغسل الذي يتعلق بالشهوة مختص في الماء فقول الماء قد ثبت عياناً بان ينزل في النوم واليقظة بالوطى وبغيره وقد ثبت دلالة بان يقام دليله وهو التقابل المختارين مقامه كما يقام السفر مقام المشقة ومنها ما قال الشافعي ان الحكم متى علق بشرط كما يكون في مفهوم الشرط أو اضيف الحكم إلى مسمى بوصف خاص كما يكون في مفهوم الوصف بان يكون الاسم عاماً ولكنه قيد بوصف مختص

أوجب نفى الحكم عند عدم الشرط والوصف ولهذا الميجوز نكاح
الامة عند فوات الشرط والوصف المذكورين في قوله تعالى
ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت
ايما نكم من فتياتكم المؤمنات وحاصله انه الحق الوصف بالشرط
واعبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب

بالبعض كقوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة فان اسم الغنم عام في جنسه ووصف
السوم مختص ببعضه لا بكله أوجب التعليق في الاول والاضافة في الثاني نفى الحكم عند عدم
الشرط في الاول او الوصف في الثاني ولهذا الميجوز نكاح الامة عند فوات الشرط وهو عدم طول
الحرمة او الوصف وهو الايمان في الفتيل اي الامة المذكورين في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم
طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايما نكم من فتياتكم المؤمنات اي من لم
يستطع منكم زيادة وقدرة في المال ان ينكح الحرائر المؤمنات لاجل ريادة مهرهن ونفقةهن
فلهان ينكح امة مؤمنة من مملوكات ايما نكم اي اخوانكم بحدف المخفاف والا لا يجوز نكاح
السيد بامة نفسه فانه تعالى علق حكم نكاح الاماء بشرط عدم طول الحرمة ثم قيد الامة
بوصف الايمان فعلى مفهوم الشرط والوصف لا يجوز النكاح بالامة عند القدرة بنكاح الحرمة
وايضاً لا يجوز نكاح الكفاية للمؤمن كما هو مذهب الشافعي وعندنا جازا لامرأان وحاصله
اي حاصل ما قاله الشافعي من ان التقيد بالشرط او الوصف يدل على نفى الحكم عما عداه انه
اي الشافعي الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا للعدم عند العدم لان اثر الوصف في المنع
كأثر الشرط يدل ان الحكم يتوقف عليه كما يتوقف على الشرط لا ترى ان من قال لا امرأه
انت طالق ركية فان الطلاق في هذا القول متعلق بركوبها كما ان الطلاق في قوله انت طالق
ان كنت ركية متعلق بركوبها فلما لم يوجد الطلاق في كلا القولين بغير الركوب الحق الوصف
بالشرط واعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب واعلم ان اثر التعليق في المنع
اتفاق لكن عند الشافعي هو يمنع الحكم عن الثبوت الى زمان وجود الشرط ولا يمنع السبب عن
الانقضاء فكان السبب موجودا موجباً للحكم في الحال لكن التعليق يمنع وجود الحكم الى زمان
وجود الشرط فكان عدمه مضاعفاً الى عدم الشرط وعندنا التعليق يمنع السبب عن
الانقضاء فلا يكون السبب موجودا موجباً للحكم في الحال فكان عدم الحكم مبناً على

ولذلك ابطال تعليق الطلاق والعتاق بالملك وجوئ من
 التكفير بالمال قبل الحنث لان الوجوب حاصل
 بالسبب على اصله ووجوب الاداء متراخ عنه بالشرط
 والمالي يحتمل الفصل بين وجوب وجوب ادائه

العدم الاصل في قوله ان دخلت الدار فانت طالق السبب مرانت طالق والحكم هو وقوع
 الطلاق فعند الشافعي التعليق بالشرط اعني الدخول في الدار انما عمل في منع الحكم فقط دون
 السبب اذ السبب قد وجد حثا لامر دله ولذلك لم يجل ان التعليق انما يورث في منع الحكم دون
السبب ابطال الشافعي في تعليق الطلاق والعتاق بالملك فمن قال للاجنبية ان تكتحك فانت
 طالق او قال لعبد غيره ان ملكتك فانت حره هذا الكلام عنده باطل حتى لا يقع الطلاق
 بعد النكاح ولا الاعتاق بعد الملك لان السبب وهو قوله انت طالق وانت حر موجود عند
 التعليق فلا بد لا انعقاد من وجود الملك في الحل فاذا خلا الحل عن الملك لغاوصار كما اذا
 قال للاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق وهذا باطل بالاتفاق وحوز التكفير بالمال
 قبل الحنث هذا التفريع اخر على ما ذهب اليه الشافعي ع فاذا حلف واسه لا افعل
 كذا ولم يحنث بعد ولكن كفر قبل الحنث بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين
 او كساهم جازعده لان الوجوب اى وجوب الكفارة حاصل بالسبب وهو اليمين و
 لهذا ايضا ان الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب
 ادائها والتعليق بالشرط مقدرفكانه قال المخالف ان حنثت فعل كفارة يمين فاذا وجد
 السبب يصح الحكم مرتبا عليه على اصله ووجوب الاداء متراخ عنه بالشرط يعنى ان نفس
 وجوب الكفارة انما هو بالسبب وهو اليمين فاذا وجد السبب تربت الحكم عليه واما وجوب
 ادائها كفارة فهو متاخر عن السبب ويحصل بالشرط وهو الحنث فلا يكون وجوبا لاداء
 قبل الحنث ثم اشار الى الفرق بين الكفارة بالمال وبين الكفارة بالصوم حيث لا يجوز
 تجميلها قبل الحنث عنده بخلاف الاولى فقال والمالي اى الواجب المالي يحتمل الفصل
 بين وجوبه ووجوب ادائه فينفصل نفس وجوبه عن وجوب ادائه الا ترى ان من
 اشترى شيئا الى شهرين مثلا فيثبت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء

أما البدني فلا يحتمل الفصل فلما تأخر الأداء لم يبق الوجوب وأنا نقول بأن أقصى درجات الوصف إذا كان مؤثراً أن يكون علة للحكم كما في قوله تعالى الزاني والسارق ولا اثر للعلة في النفي بلا خلاف

قبل تحليل الاجل أما البدني كالصوم فلا يحتمل الفصل يعني ليس الفصل بين نفس وجوبه ووجوب ادائه بل نفس وجوبه ليس الا وجوب ادائه الا ترى ان الصلوة ليست الانفلا معلوماً وكذا الصوم فوجوب الصلوة والصوم لا يكون الا وجوب الاداء فلما تأخر الاداء لم يبق الوجوب ونحن نقول هذا الفرق ما قطع عن اصله لان ذات الاموال انما تقصد في حقوق العباد فيصم هذا الفرق في حقوق العباد واما في حقوق الله تعالى فالمقصود هو الاداء فيكون كالبدني في عدم انفكاك نفس وجوبه عن وجوب ادائه ثم اجاب المصنف عن استدلال الشافعي بقوله وأنا نقول بأن أقصى درجات الوصف إذا كان

مؤثراً أن يكون علة للحكم كما في قوله تعالى الزاني والسارق ولا اثر للعلة في النفي بلا خلاف هذا جاب عن اصل الشافعي الذي كان منوطاً بأمرين الاول انه الحق الوصف بالشرط والثاني اعتبار التعليق بالشرط عاملاً في منع الحكم دون السبب كما امر تنزيجه انفاً تحت قوله وحاصله فقوله بأن أقصى درجات الوصف انما يمنع على الامر الاول وحاصله انا الانسلا من الوصف ملحق بالشرط على الاطلاق بل للوصف ثلث درجات أدناها أن يكون اتفاقاً كما في قوله تعالى وربائبكم التي في جحوركم وهذا القسم لا يوجب العدم عند عدمه بلا خلاف لوجوده وعدمه سواء أعلاها ان يكون بمعنى العلة بأن يكون مؤثراً في الحكم كما في قوله تعالى الزانية والزاني والسارق والسارقة فان وصف الزنا هو المؤثر في وجوب الجلد ووصف السرقة هو المؤثر في وجوب القطع وذلك لان الحكم متى رتب على الاسم المشتق كان ما خذ علة للحكم على ما عرفت وإذا كانت اعلى درجات الوصف ان يكون علة لا يدل عدماً على عدم الحكم لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم بلا خلاف ما لم يثبت اختصاصه بما يجوز شتت الحكم حينئذ يعلل شتى فادناها اولى ان لا يدل عدمه على عدم الحكم واسطفاً ان يكون بمعنى الشرط فثبت ان الوصف ليس على الاطلاق ملحقاً بالشرط

ولو كان شرطاً فالشرط داخل على السبب دون الحكم
فمنعه من اتصاله بمحله ويدون الاتصال بالمحل لا ينعقد
سبباً ولهذا لو حلف لا يطلق فعلى الطلاق بالشرط لا ينعث
مالم يوجد الشرط وهذا بخلاف خيار الشرط في البيع

ولو كان شرطاً فالشرط داخل على السبب دون الحكم هذا منعه على الأمر الثاني و
وجوب عن مفهوم الشرط أيضاً وحاصله وان سلمنا أن الوصف قد يكون ملحقاً بالشرط
ولكن لا تسلم أن عدمه يدل على عدم الحكم لأن عدم الشرط لا يدل عندنا على عدم
الحكم فكأن عدم الوصف الملحق به وذلك لأن الشرط وهو قوله ان دخلت الدار
انما دخل على السبب وهو قوله انت طالق لانه هو المذکور دون غيره من الحكم وهو وقوع
الطلاق فعدم الشرط انما يدل على عدم المشروط وهو السبب دون الحكم ففي قوله
ان دخلت الدار فانت طالق علق قوله فانت طالق وهو السبب بالشرط وهو قوله ان
دخلت الدار فلم يقل ان دخلت الدار لوقع الطلاق بالفعل فقولا ان دخلت
الدار منع السبب من اتصاله بمحله وهو المرأة فنقوله انت طالق لم يتصل ولم يقع
على محله لاجل قوله ان دخلت الدار وهذا معنى قوله فمنعه من اتصاله بمحله بدون
الاتصال بالمحل لا ينعقد سبباً فلم يكن السبب موجوداً قبل وجود الشرط فكان عدم الحكم
لعدم السبب لا لعدم الشرط ولهذا لو حلف لا يطلق فعلى الطلاق بالشرط لا ينعث
مالم يوجد الشرط تأييد والزام على الخصم بما هو مجمع عليه اى ولاجل ان المعلق
لا ينعقد سبباً حتى لو حلف احداً والله لا يطلق امرأته فقال ان دخلت الدار فانت
طالق لا ينعث بهذا القول مالم يوجد الشرط وهو دخول الدار وذلك لان قوله ان
دخلت الدار منع قوله انت طالق عن اتصاله بمحله فكانه لم يقل هذا القول مالم يوجد
الدخول فحين يوجد دخول الدار يوجد التكلم بقوله انت طالق فينعث وهذا بخلاف
خيار الشرط في البيع جواب عن استدلال الشافعي تقرير الاستدلال ان الشرط انما
يرد على الحكم دون السبب اذ لا معنى لجعل قوله انت طالق معدوماً مع كونه موجوداً
حسباً فلا محالة هو داخل على الحكم دون السبب كشرط الخيار في البيع يندخل
على الحكم دون السبب وتقرير الجواب هذا اى دخول الشرط في اعتاق

لان الخيار داخل على المحكم دون السبب ولهذا لو حلف لا يبيع
قباع بشرط الخيار يحنث واذا ثبت ان التعليق تصرف في
السبب باعدامه الى زمان وجود الشرط لافي احكامه صح
تعليق الطلاق والعتاق بالملك وبطل التكفير بالمال قبل الحنث
وفرقه بين المالى والبدنى ساقط لان حق الله تعالى في المالى فعل الاداء

والطلاق على السبب دون الحكم بخلاف خيار الشرط في البيع لان الخيار اى خيار الشرط
في البيع داخل على المحكم دون السبب وهو البيع لان البيع لا يحتمل الحظر لانه من قبيل
الاثبات وهو غير محتمل للحظر لانه يؤدى الى القمار الذى هو حرام وفي جملة متعلقات
بالشرط حظر تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع الشرط كما لا يجوز مع سائر الشروط
لكن الشرع جوزه ذلك ضرورة دفع الغبن فيتقدر بقدرها وهي تندفع بمجمله متعلقاً
بالمحكم دون السبب بخلاف العتاق والطلاق اذ هما ليسا كذلك فهما يحتسبان
التعليق بالشرط فوجب ان يجعل الشرط داخل على اصل السبب دون المحكم فقياساً
قياس مع الفارق ولهذا اى لان شرط الخيار داخل على المحكم دون السبب لو حلف
احد فقال والله لا يبيع قباع بشرط الخيار يحنث لتحقيق البيع لان شرط الخيار لم يدخل
على البيع ولم يمنعه عن الانقضاء واذا ثبت ان التعليق بالشرط تصرف في السبب باعدامه
الى زمان وجود الشرط لافي احكامه يعنى ان التعليق بالشرط باعدام السبب الى زمان
وجود الشرط ولا يعدم المحكم كما مر تشرجه صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك فيما اذا قال
ان نكتك فانت طالق وان ملكك فانت حر لانه لم يوجد قوله انت طالق وانت حروقت
التعليق حق يحتاج الى المحل فاذا وجد النكاح والملك لم يكون محل لورده قوله انت طالق و
انت حر فلا باس لوقوعه في محله وبطل التكفير بالمال قبل الحنث لان اليمين لا تنقضي الا للبر
فكيف تكون سبباً للحنث فلا يعجز التقديم على السبب وهو الحنث وفرقه بين المالى والبدنى
بان المالى يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه فلذا صح فيه تقديم الكفارة على الحنث
بخلاف البدنى فلا يحتمل الفصل فلا يتفك نفس الوجوب فيه عن وجوب الاداء فيكونان معاً
بعد الحنث فلا يعجز فيه تقديم الكفارة قبل الحنث ساقط لان حق الله تعالى في المالى فعل الاداء
فيكون كالبدنى لا يتفك فيه نفس الوجوب عن وجوب الاداء فلا يصح فيه ايضاً تقديم الكفارة

والمال آلة وإنما يقصد عين المال في حقوق العباد ومن هذه الجملة ما قال الشافعي إن المطلق محمول على المقيّد وإن كانا في حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات لأن قيد الإيمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب نفي الحكم عند عدمه في المنصوص عليه وفي نظيره من الكفارات لأنها جنس واحد

قبل الحنث كما هو من هبنا والمال آلة أي آلة الأداء فيكون المقصود هو الأداء وهو أنما يجب بعد الحنث فلا يصح تقديمه على الحنث وإنما يقصد عين المال في حقوق العباد فينفك فيها نفس الوجوب عن وجوب الأداء فيصم هذا الفرق فيها ولا يصح في حقوق الله تعالى والكفارة من حقوق الله تعالى فلا يصح هذا الفرق فيها ومن هذه الجملة أي من الوجوه الفاسدة ما قال الشافعي إن المطلق محمول على المقيّد وإن كانا في حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات المطلق هو المعترض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات والمقيّد هو المعترض للذات مع صفة منها فإذا ورد في مسألة شرعية فعند الشافعي المطلق يحمل على المقيّد أي يراد به المقيّد وإن كانا واقعين في حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فإن كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيّد وهو قوله تعالى فقير بر رقية مؤمنة وكفارة الظهار واليمين حادثة أخرى ورد فيها المطلق وهو قوله تعالى فقير بر رقية بدون قيد الإيمان فعند الشافعي قيد الإيمان معتبر هنا أيضاً

لأن قيد الإيمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب نفي الحكم عند عدمه أي عدم الشرط في المنصوص عليه وهو كفارة القتل ولوجب نفي الحكم عند عدمه في نظيره أي نظير المنصوص من الكفارات بالقياس لأنها جنس واحد شرعت للسترو والنزج والحاصل أنه بغير كلامه على أن المفهوم حجة قاشلا بأن التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط وأنه يوجب عدم الحكم عند عدمه كما مر سابقاً فكانه قيل في كفارة القتل فقير بر رقية إن كانت مؤمنة فإذا لم يكن وصف الإيمان لا يجوز بناءً على أن عدم الحكم عند عدم الشرط وإذا ثبت هذا في المنصوص وهو عدم شرعي

وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة واحدة
بعد ان يكونا في حكمين لا مكان العمل بهما قال ابو حنيفة
ومحمد فيمن قرب التي ظاهرها في خلال الصوم ليل عامدا
او نهارا ناسيا انه يستأنف

يحمل عليه سائر الكفارات بطريق القياس لا شذوا كما في كونها كفارة وعندنا لا يحمل
المطلق على المقيد وان كان في حادثة واحدة بعد ان يكونا في حكمين لا مكان العمل بهما
يعني اذا ورد المطلق والمقيد في حادثة واحدة او حادثتين ويكون احدهما وسرا في حكم
واحد ههنا في حكم آخر لا يحمل المطلق على المقيد اصلا عندنا لا مكان العمل بكل واحد
منها اذ يجوز ان يكون التوسعة هو المقصود للشارع في حكم حادثة والتضييق هو المقصود
في هذا الحكم في حادثة اخرى كما في اعتاق الرقبة في كفارة القتل واليمين فالحكم
واحد وهو اعتاق الرقبة ولكن الحادثتان احدهما كفارة القتل والاخرى كفارة اليمين
ففي الاولى وسر المقيد كما قال تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وفي الاخرى وسر المطلق كما قال
تعالى وتحرير رقبة بغير قيد الايمان فلا يحمل احدهما على الآخر اذ يجوز ان يكون مقصود
الشارع التغليب في الاولى والتوسعة في الاخرى وكذا لا يحمل احدهما على الآخر اذ كانا
في حكمين وان اتحد الحادثتان كما بين المصنعه في المتن بقوله قال ابو حنيفة ومحمد
فيمن قرب التي ظاهرها في خلال الصوم ليل عامدا او نهارا ناسيا الى الصوم انه يستأنف
الصوم يعني من ظاهر بامر الله بان قال ظهر له كظمرا في مثلا ثم اراد ان يكفر بالصوم
او الاعتاق فجاء معها في خلال الصوم اي قبل ان تمام صيام شهرين في الليل عامدا او ناسيا وفي
النهار ناسيا فعند محمد وابي حنيفة يستأنف الصيام لانه تعالى قال فصيام شهرين متتابعين
من قبل ان يتماسا فثبت بمقتضى النص ان الاخلاص عن المسيس شرط في الصوم كما ثبت
بصريحه ان التقدير عليه شرط لان الاخلاص من ضرورة التقدير اذ لا يتصور التقدير
بغيره فكان الواجب عليه شيئين احدهما التقدير والاخر الاخلاص فان عجز عن الاول
فعليه الثاني واللفات الامران جميعا وقال ابو يوسف والشافعي لا يستأنف لان تقدير
جميع الصيام على المسيس فرض كما في قوله من قبل ان يتماسا فاذا جاء معها فالتقدير
البعض دون البعض فلو استأنف لفات تقدير الجميع قوله ليل عامدا ليس قيد اخترازا

ولو قر بها في خلال الاطعام لم يستأنف لان شرط الاخلاء عن
المسيس من ضرورة شرط التقدير على المسيس وذلك منصوص
عليه في الاعتاق والصيام دون الاطعام وكذلك اذا دخل
الاطلاق والقيد في السبب يجري كل واحد منهما على سننه كما
قلنا في صدقة الفطر انه يجب اداؤها عن العبد الكافر بالنص
المطلق باسم العبد

لان العمد والنسيان في الليل سواء كما في شرح الطحاوي وقوله اوها رانا سيا احتراز عن
العمد اذ لو جامعها في النهار عمد الوجوب عليه الاستيناف بالاتفاق ولو قر بها في خلال
الاطعام لم يستأنف يعنى لو اراد ان يكفر باطعام ستين مسكينا فجامعها قبل
الاطعام اى في وسطه فانه لا يستأنف الاطعام بالاتفاق بين علمائنا الثلاثة وذلك
لان شرط الاخلاء عن المسيس من ضرورة شرط التقدير على المسيس كما مر من انه لا
يتصور تقدير الصيام على المسيس بدون الاخلاء عن المسيس وذلك اى التقدير منصوص
عليه في الاعتاق والصيام لقوله تعالى فحري رتبة من قبل ان يتماسا فصيام شهرين متتابعين
من قبل ان يتماسا دون الاطعام حيث لم يذكر فيه الا قوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام
ستين مسكينا ولم يذكر فيه من قبل ان يتماسا والحاصل ان الحادثة ههنا مقعد ولكن
الحكمين (احد هما اطعام ستين مسكينا واثانيهما صيام شهرين واعتاق الرقبة) مختلفان
واحدهما مطلق لم يذكر فيه قيد التقدير حيث لم يقل اطعام ستين مسكينا من قبل
ان يتماسا والاخر مقيد ذكر فيه هذا القيد فلا يحمل احدهما على الاخر بل يجري كل
واحد منهما على سننه ولما لم يشترط التقدير على المسيس فيه لم يشترط الاخلاء عنه
فلا يلزم الاستيناف ان جامعها في خلال الاطعام لعدم اشتراط الاخلاء عن
المسيس الذي كان يثبت ضرورة في اشتراط التقدير كما في اعتاق الرقبة والصوم
وكذلك اذا دخل الاطلاق والقيد في السبب يجري كل واحد منهما على سننه ولا يحمل
المطلق على المقيد كما قلنا في صدقة الفطر انه يجب اداؤها عن العبد الكافر اى بسببه
بالنص المطلق باسم العبد وهو قوله عليه الصلوة والسلام ادوا عن كل حرو عبد صغير
او كبير نصف صاع من براصاع من تمر الحديث اخرجه الدارقطني وابوداؤدو

وعن العبد المسلم بالنص المقيّد بالاسلام لانه لا فراهمة في الاسباب فوجب الجمع

عبد الرزاق في مسنده نفى هذا الحديث ليس قيد المسلم وعن العبد المسلم اي بسببه
بالنص المقيّد بالاسلام وهو ما روى البخاري ومسلم وابن ماجه وغيرهم عن ابن عمر ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعاً من تمر او صاعاً
من شعير على كل حر وعبد ذكراً وانثى من المسلمين وقال ابو عيسى الترمذي رواه مالك عن
نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم وزاد فيه من المسلمين ورواه غير واحد عن
نافع ولم يذكر فيه من المسلمين انتهى والحاصل ان المطلق والمقيّد اذا دخلا على السبب
نحو ادوا عن كل حر وعبد هذا مطلق وعن كل حر وعبد من المسلمين وهذا مقيّد فان هذين
النوعين دخلا على السبب وهو الرأس فان سبب وجوب صدقة الفطر هو الرأس فاحد هما
يدل على ان الرأس المطلق سبب والثاني على ان رأس المسلم سبب لا يجعل احدهما على الآخر
لانه لا فراهمة ولا منافاة في الاسباب فوجب الجمع بين المطلق والمقيّد ولا يجعل احدهما
على الآخر فيجعل كل واحد منهما سبباً واما لو كان الحكم واحداً مع اتحاد الحادثة فالحمل
واجب بالاتفاق كما امر عليه السلام لاعمري بن جامع امرته في نهار رمضان ان يصوم
شهرين متتابعين رواه ابو داود وغيره وفي رواية له عن ابن جريح عن الزهري على لفظ
مالك ان يصوم شهرين بلا قيد للتتابع والحكم والحادثة واحد فوجب حمل احدهما على الآخر
لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين فاذا ثبت تعقيده بطل اطلاقه وضبط
المقام ان المطلق والمقيّد اذا ورد البيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف
فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقيّد الآخر لا يجعل احدهما على الآخر مثل اطعم رجلاً
واكس رجلاً عارياً ولا يجعل احدهما على الآخر مثل اعتق عن رقبة ولا تعق رقبة كافرة
فلن احدهما موجب لتقيّد الآخر بالذات ومثل اعتق عن رقبة ولا تملك رقبة كافرة فان
احدهما يوجب تعقيّد الآخر بالواسطة لان نفى تملك الكافرة يستلزم نفى اعتاقها وهذا
يجب تقيّد اعقاب الاعتاق عنه بالثبوت وان اتحد الحكم فاما ان يكون منفيّاً او مثبتاً فان كان
الاول فلا حمل مثل لا تعق رقبة ولا تعق رقبة كافرة لانهما لا يحمل بل لا يعق اصله وان
كان الثاني فالحادثة اما مختلفة او متحدة فان اختلفت فلا حمل خلافاً للشافعي ككفارة اليمين

وهو نظير ما سبق ان التعليق بالشرط لا يوجب النفي عند عدمه
فصار الحكم الواحد قبل وجوده معلقاً ومرسلاً لان الارسال
والتعليق يتنافيان وجوداً فاما قبل وجوده فهو معلق بالشرط
اي معدوم يتعلق بوجوده بالشرط ومرسى عن الشرط اي معدوم
محتمل للوجود قبله والعدم الاصل كان محتملاً للوجود ولم يتبدل
العدم فصار محتملاً للوجود بطريقتين

والقتل وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه اولاً فان
كان فلاحل كوجوب نصف الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقاً في
بعض الاحاديث ومقيد بالاسلام في بعضها والا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق
كما في قصة اعرابي جاء صم شهرين في رواية وشهرين متتابعين في الاخرى هكذا
قيل وهو اى العمل بالمطلق والمقيد الوارد في السبب وعدم حمل احدهما على
الآخر نظير ما سبق من ان التعليق بالشرط لا يوجب النفي اى نفي الحكم عند عدمه
اي عدم الشرط فصار الحكم الواحد قبل وجوده محتملاً لان يكون معلقاً بالشرط
مرسلاً اي مطلقاً عن الشرط وذلك لان الارسال والتعليق انما يتنافيان وجوداً يعنى
عند وجود الحكم وثبوته لا يمكن ان يثبت ذلك الحكم الواحد بالارسال والتعليق
لاجل المناقاة بينهما فاما قبل وجوده اي قبل وجود ذلك الحكم فهو معلق بالشرط اي
معدوم يتعلق بوجوده بالشرط ومرسى عن الشرط اي معدوم محتمل للوجود قبله اي
قبل الشرط كالطلاقات الثلث المتعلقة بدخول الدار محتمل ان يتحقق وجودها عند
وجود الشرط اي دخول الدار محتمل ان يوجد قبل وجود الشرط بالتفريق وذلك لان
العدم الاصل قبل التعليق كان محتملاً للوجود بالارسال والتعليق وبعد التعليق ايضاً
لم يتبدل العدم الاصل فصار اي بقي محتملاً للوجود بطريقتين احدهما بالارسال وثانيهما
التعليق والحاصل ان العمل بالمطلق والمقيد الوارد في السبب نظير الارسال والتعليق
بالشرط فكما يصلح الحكم الواحد قبل وجوده ان يوجد بالشرط وان يوجد بغيره ايضاً
لانه لا منافاة بين الارسال والتعليق قبل وجود الحكم لان الامر العدوى يعلم ان يوجد
بالشرط وان يوجد بغيره ايضاً ولا يتبدل العدم بعد التعليق فهو بعد التعليق ايضاً

نفي اى احتمال
الحكم لان يكون
مطلقاً ومرسلاً

ومنها ما قال بعضهم ان العام يخص بسببه

يصلح ان يوجد بطريقين وانما المنافات بين الارسال والتعليق بعد وجود الحكم فانه اذا وجد الحكم بالشرط لا يمكن ان يقال انه وجد بالارسال اي بغير الشرط وكذا العكس كذلك يصلح الحكم الواحد قبل وجوده ان يثبت بسبب مقيد وان يثبت بسبب مطلق على سبيل البديل اذ المنافات بينهما كما لم يكن المنافات بين الارسال والتعليق قبل وجود الحكم وان امتنع ثبوته بهما جميعا فلذا لا يحمل احدهما على الآخر بل يجمع بينهما ثم في هذا الكلام دفع سوال كان يرد على مسألة التعليق بالشرط تقرير السوال ان عندكم التعليق بالشرط لا يوجب نفى الحكم عند عدمه بل يجوز ان يوجد الحكم عند عدم الشرط ايضا كما يجوز ان يوجد عند الشرط فصار الشئ الواحد معلقا ومرسلا وهذا اجتماع المتنافين تقرير الجواب انه لا منافات بين الارسال والتعليق قبل وجود الشئ وانما المنافات بعد وجوده ونحن نجعل معلقا ومرسلا قبل وجوده لا بعد فتأمل ومنها أي من الوجوه الفاسدة ما قال بعضهم هو مالك والشافعي وتبعهما الغزالي والقفال ابوبكر الدقاني وابو ثور ان العام اذا ورد في شخص خاص في نص او قول الصحابة لم يمكن كلاما مبتدأ يخص بسببه سواء كان السبب سوال مسائل بان سال احد في حضرته عليه السلام فاجاب عليه السلام من فعل كذا افعليه كذا او فله كذا ولم يقل فلان كذا او فعليك كذا او توقع حادثة بان وقعت حادثة لاحد في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فورد النص في تلك الحادثة يتناول لصاحب الحادثة ولغيره فعند هؤلاء العلماء يخص ذلك العام في حق ذلك السائل او صاحب الحادثة حتى كان الحكم ثابتا في حق غيرهما بنص اخر او بالقياس عليهما وذهب جمهور العلماء من المتقدمين والمتأخرين الى خلافه ويؤيدهم اجماع الصحابة رضي الله عنهم والتابعين على اجراء النصوص الواردة مقيدة بأسبابها على عمومها لا ترى ان آية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت وآية اللعان في هلال بن أمية وآية القذف في قذف عائشة رضي الله عنها وآية السرقة في سرقة رداء صفوان اوس رقة المجن ومعه ذلك لم يخصوا هذه العمومات في موارد فعلهم العام لا يخص بسبب الورود كذا في غاية التحقيق ثم اراد الشيخ ان يبين ما هو الحق عندنا ويفصل السبب وبين ذلك في اربعة اقسام فقال

وعندنا انها يخص بسببه اذ لم يكن مستقلا بنفسه كقوله نعم
 اوبلى او خرج فخرج الجزء كقول الراوى سهرى رسول الله صلى الله
 عليه وسلم فسيجد او خرج فخرج الجواب كالمدة عو الى الغداء و
 يقول والله لا اتغدى فاما اذا زاد على قدر الجواب فقال والله
 لا اتغدى اليوم وهو موضع الخلاف

وعندنا انما يخص العام بسببه اذ لم يكن العام مستقلا بنفسه اى لا يستقل بافهام المعنى
 بدون ما تقدمه من السبب وهذا هو القسم الاول كقوله فى جواب من قال اكان لى عليك
 الف درهم فقال نعم اذ قال اليس لى عليك الف درهم فقال بلى فقوله بلى ونعم عا مر
 لا يهاهما من حيث انه يصلح جوابا لانواع من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به لان كل
 واحد منهما حرف غير مستقل بنفسه لا يفيد بدون تعلقه بما قبله من السبب فاذالم
 يفيد بدون التعلق بما قبله من السبب فكيف يفيد معنى عاما شاملا لان ذلك شأن
 المستقل بل يفحص فى السبب واما لو كان كلاما مستقلا بنفسه بان يقول لك على الف درهم
 فهو اقار مبتدأ خارج عما نحن فيه فلا كلام فيه والفرق بين بلى ونعم يعرف فى المطولات
 او خرج العام فخرج الجزء كقول الراوى سهرى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسيجد وقصته
 مع قول ذى الديدن اقصرت الصلوة ام نيت الحديث مروى فى صحيح البخارى وسلموهذا
 هو القسم الثانى فقوله فسيجد عام صالح فى نفسه لكل مجزى ولكن لما وقع موقع الجزاء بدالة
 العام خص بسببه وهو السهو وذلك لان الكلام لما جعل جزاء لما تقدم كان المتقدم سبب
 وجوبه فيتعلق به ولا يفيد معنى عام او خرج العام فخرج الجواب واميزه عليه كالمدة عو الى
 الغداء بان قال له اخر تغدى معى ويقول هو فى جوابه والله لا اتغدى ولم يزد فى الجواب اليوم
 او معك وهذا هو القسم الثالث فقوله لا اتغدى عام شامل لغداء ذلك اليوم وغيره والغداء
 مع الخطاب وغيره ولغداء فى منزله وفى غيره ولكنه لما اخرج الكلام فخرج الجواب سدا عليه فيفيد
 بذلك الغداء الذى دعا اليه ويصير كأنه قال ان تغدى ث الغداء التى دعوتنى اليه فكذا
 ففى هذه الصور الثلاث يختص العام بسببه اتفاقا ولا يحتتمل ابتداء الكلام قط فاما اذا زاد على
 قدر الجواب فقال والله لا اتغدى اليوم وهذا هو القسم الرابع وهو موضع الخلاف فبينما المص

والجئون

فعندنا يصير مبتدأ احتراز عن الغاء الزيادة ومنها ما قال بعضهم ان
القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم مثل قول بعضهم في قوله تعالى
واقيموا الصلوة واقيموا الزكاة ان القرآن يوجب ان لا تجب الزكاة على
الصبي قالوا لان العطف يقتضي المشاركة واعتبروا بالجملة الناقصة
اذا عطف على الكلام وهذا فاسد لان الشركة انما وجبت في الجملة
الناقصة لا فتقاسر ها الى ما يتم به

بقوله فعندنا يصير مبتدأ حيث لا يتعلق باول الكلام احترازنا عن الغاء الزيادة اذ لو جعلنا
خارجا فخرج الجواب فينبذ يلغوا الزيادة وهو قوله اليوم لانه بغيره يتم الجواب ودلالة الحال
ان كانت شاهدة على كونه جوابا ولكن لا عبرة لها مع الصريح فلذا رجحنا اللفظ وجعلناه ابتداء
فلا يختص بسببه بل يحث بالثغري سواء كان في ذلك اليوم مع الداعي او وحده او مع غيره
قال الشافعي ومالك وزفر انه يحمل على الجواب بدلالة الحال فيختص بسببه فيراد بالغداء ذلك
الغداء الخالص ومنها اى من وجوه الفاسدة ما قال بعضهم قيل هو مالك ان القرآن في
النظام المجموع بين الكلامين جرح الواو يوجب القرآن في الحكم اى الاشتراك فيه مثل
قول بعضهم في قوله تعالى واقيموا الصلوة واقموا الزكاة ان القرآن اى الاشتراك بين
الكلامين جرح الواو يوجب ان لا تجب الزكاة على الصبي والمجنون كما لا تجب عليهما الصلوة
لاقتراحهما بالصلوة في هذا القول فهما جبلتان كاملتان عطف احداهما على الاخرى
بالواو فيقتضى التسوية بينهما وهذا معنى قوله قالوا لان العطف يقتضى المشاركة
ومقتضى المشاركة هو ان وجبت احدهما وجبت الاخرى والا لا تجب الاخرى ايضا
واعتبروا بالجملة الناقصة اذا عطف على الكاملة اى قاس هؤلاء القوم الجملة
الكاملة المعطوفة على الكاملة مثل قوله زينب طالق وهذا طالق بالجملة الناقصة
اى المفرد المعطوف على الجملة الكاملة مثل قوله زينب طالق وهذا فكما المفرد المعطوف
والجملة الكاملة المعطوف عليها يشتركان في الخبر وهوطائق لا محالة كذلك الاوليان
تشركان في الحكم وهذا اى قاسهم فاسد لان الشركة في الخبر انما وجبت في الجملة الناقصة
وهو قوله وهذا لا فتقارها الى ما يتم به الكلام وهو الخبر فان قوله وهذا كان محتاجا
الى طالق فلاجل هذا الاحتياج وجبت الشركة بينهما بخلاف الكاملة المعطوفة

فأذا تم بنفسه لم تجب الشركة إلا فيما يفتقر اليه ولهذا قلنا في قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حران العتق بالشرط لانه في حق التعليق قاصر فصل في الأمر وهو من قبيل الوجه الأول من القسم الأول فما ذكرنا من الأقسام فان صيغة الأمر لفظ خاص من تصارييف الفعل وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل

فانها تامة فأذا تم الكلام المعطوف بنفسه لم تجب الشركة إلا فيما يفتقر الكلام المعطوف اليه كالتعليق ثبت ان موجب الشركة هو لا فتقلدون نفس العطف ولهذا اى الاجل ان الشركة تثبتة الافتقار قلنا في قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حران العتق يتعلق بالشرط وهو دخول الدار لا نأى قوله وعبدى حران كان تاما ايقاعا لكنه في حق التعليق قاصر لان بدلالة الحال علم ان غرضه من قوله وعبدى حران التعليق لا التخييز ولم يذكر له شرطا على حدة فصارتا قصا في حق التعليق ثبت احتياجه الى الاول في حق الشرط بخلاف ما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق فانه لا يتعلق بطلاق زينب بدخول الدار اذ لو كان غرضه التعليق لقال وزينب بدون ذكر الخبر لا اتحاد الجملة في الخبر فاذا اعاد الخبر علم ان غرضه التخييز ولما فرغ المصنف عن بيان تقسيم الرابع وعن الوجوه الفاسدة شرع في بعض اقسام الخاص وهو الأمر لان اكثر البحوث الاصول يتعلق به فقال فصل في الأمر وهو اى الأمر وهو قولنا انفل من قبيل الوجه الأول اى الخاص من القسم الأول اى قسم الصيغة والمغتر ما ذكرنا من الأقسام العشرين ومن الأولى في قوله من القسم الأول للتبويض والثانية والثالثة للبيان ويحتمل ان تكونا للتبويض ايضا فان صيغة الأمر مثل انفل يصدرق عليه تعريف الخاص من انه لفظ خاص من تصارييف الفعل خرج به الاسم والحرف الخاص لانهما ليسا من تصارييف الفعل والتصارييف جمع تصريف مصدر رجمعه باعتبار ارادة الانواع وفي قوله لفظ خاص رد على قول الواقفية الراعيين انه مشترك لفظي بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل وفيه رد من ذهب من المالكية والشافعية الى ان صيغة الأمر ان كانت مختصة بالوجوب لكن الوجوب ليس مختصا بما بل انه كما يستفاد منها يستفاد من غيرها وهو الفعل ويسمى الفعل امر كما سميت الصيغة به حتى قالوا ان افعال النبي عليه السلام موجبة كالأمر فلما قال وضع لمعنى

وموجبه عند الجمهور الالتزام الابدليل

خاص احترازه منها فلما ان الامر يختص بالوجوب كذلك معناه وهو الوجوب مختص به
فقوله فان صيغته الامر الخ دليل على ان الامر من قبيل الخاص ولا مصادرة فيه لانه اقام
الدليل على الحاق هذا الفرع بنوعه ثم بين انه انما كان من هذا النوع لانه لفظ خاص
وضم لمعنى خاص كما يقال الانسان اسم لنوع من الحيوان الذي صفته كذا وكذا ثم يقال
لفرد معين هذا اذ اخل في هذا النوع لانه انسان كسائر افراده كذا في غاية التحقيق
وموجبه اى الحكم الثابت بالامر عند الجمهور الالتزام اى الوجوب الابدليل يدل
على غيره فحينئذ يحمل عليه وقال بعضهم هو مشترك بين الوجوب والندب والاباحة
والتهديد اشتراكا لفظيا كالعين ونقل ذلك عن الاشعرى في بعض الروايات عنه و
ابن شريح وبعض الشيعة وقيل هو مشترك بين المعاني الثلاثة الاول ثما خالف
فقيل بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وهو مذهب المرتضى من الشيعة وقيل
هو مشترك بين المعنيين الاولين بالاشتراك اللفظي وهو منقول عن الشافعي رحمه الله
وقيل بالمعنوي فعند هؤلاء لا حكم له بغير القرينة الا انتوقف مع اعتقاد ان ما اراد
به صاحب الشرع فهو حق كما هو شأن المجمل وذهب عامة العلماء من الفقهاء و
المتكلمين انه حقيقة في احد هذه المعاني عيناً من غير اشتراك ولا اجمال لكنهم
اختلفوا في عينه فذهب جمهور الفقهاء وجماعة من المعتزلة كابن الحسن والجبائي
في احد قوليه الى انه حقيقة في الوجوب ومجاز في ماعداه وذهب جماعة من الفقهاء
والشافعي في احد قوليه الى انه حقيقة في الندب ومجاز في ماسواه وذهب طائفة الى
انه حقيقة في الاباحة ونقل ذلك عن اصحاب مالك وتمسك الجمهور القائلون بانه
حقيقة في الوجوب بالكتاب ودلالة الاجماع واللغة اما الكتاب فقوله تعالى لا بليس
ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك اى ما بقى لك الاختيار بعد ان امرتك بالسجود فلم تركه
وهذا دليل الوجوب والاملازمة الله تعالى على الترك وكان لا بليس ان يقول انك ما
الزمتني بالسجود وقيل الكتاب قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
امرا ان يكون لهما خيرة من امرهم وقيل هو قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
ان تصيبهم فتنه او يصيبهم عذاب اليم وما دالة الاجماع فهي ان الامة في كل

والامر بعد الحظر وقبله سواء ولا موجب له في التكرار ولا
يحتمله لان لفظ الامر ^{الى التيمم} صيغة اختصرت لمعناها من طلب
الفعل

عصر لم تنزل كانوا يرجعون في ايجاب العبادات وغيرها الى الواهر والاستدلال بمطلق الصيغة
المجردة عن القرائن على الوجوب واما اللغة فهي ان السيد اذا امر لمولاه افعل هذا فلو لم
يفعل بعد عاصيا ومستحقا للعقاب عند اهل اللغة فلو لم يكن الامر للوجوب لم يكن ذلك
واما اذلة باقي الفرق فمذكورة في المطولات والامر بعد الحظر وقبله سواء يعني ان الامر في
افادة الوجوب بعد الحظر وقبله سواء لا فرق فيه وهذا ارد على من قال ان الامر بعد الحظر
اي المنع للإباحة وقبله للوجوب كما في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا لان الصيد كان
حلالا على الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فاذا جاء قوله تعالى فاصطادوا وبعد الحرمة
افاد الاباحه ونحن نقول هذه الاباحه لم يفهم من الامر بل من قوله احل لكم الطيبات
والا فقد جاء الامر للوجوب ايضا بعد الحظر في القرآن كما في قوله تعالى فاذا اسلخ
الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم فان القتل في الاشهر الحرم محظور واقتل
الثابت بقوله فاقتلوا واجب بعده ولا موجب له في التكرار ولا يحتمله يعني ان الامر
باعتبار الوجوب لا يقتضي التكرار كما ذهب اليه قوم ولا يحتمله ايضا كما ذهب اليه
الشافعي فاذا قيل صل كان معناه افعل فعل الصلوة مرة لا يقتضي ذلك التكرار
ولا يحتمله لان لفظ الامر مثل اضرب صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل يعني
انما لا يقتضي الامر التكرار ولا يحتمله لانه مختصر من طلب الفعل بالمصدر فقواك اضرب
مختصر من اطلب منك الضرب كما ضرب مختصر من قوله فعل فعل فعل الضرب في الزمان الماضي
والمصدر المختصر منه فرد لا يحتمل العدد فليكن يقتضي التكرار وكيف يحتمله وقال الشافعي
سلمنا انه لا يقتضي التكرار لكنه يحتمله لانه تختار ان المصدر المختصر منه معرف فهو وان
كان فردا لكنه اقترن باداة العموم والاستغراق فصار بمعنى كل فرد فيراد ايقاع كل فرد
وهذا معنى احتمال الامر التكرار والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت بغير
النية ايضا والمحتمل لا يثبت بغير النية اصلا ولما كان يتوهم من قوله لفظ الامر صيغة
اختصرت لمعناها طلب الفعل انه كما لا يحتمل العدد ولا يقتضيه كذلك ليس بفرد ايضا

لكن لفظ الفعل فرد فلا يحتمل العدد قلنا في قول الرجل لا مراأته
 طلقى نفسك انه يقع على الواحد ولا تعمل نية الثنتين فيه لانه
 لا تصح نية العدد الا ان تكون المرأة امة لان ذلك جنس طلاقها
 فصار من طريق الجنس واحد اثم الامر المطلق عن الوقت كالامر
 بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان
 والنداء المطلق لا يوجب الاداء على الفور في الصحيح من ذهب اصحابنا

دفع هذا التوهم بقوله لكن لفظ الفعل الذى اختصر منه الامر فرد من حقيقة ذلك الفعل
 فلا يحتمل العدد لان بين العدد والفرد منافات اذا الفرد ما لا تركب فيه والعدد ما يتركب
 من الافراد والتركيب وعدمه متباين ولهذا لا يوجب الاداء ان الامر لا يحتمل العدد قلنا في
 قول الرجل لا مراأته طلقى نفسك انه يقع على الواحد الا ان ينزى الثلث لان الواحد فرد
 حقيقى متيقن والثلاث فرد حكى محتمل ولا تعمل نية الثنتين فيه لانه لا يصح نية العدد الا ان
 تكون المرأة امة اى لا تصح نية الثنتين في قوله طلقى نفسك لانه عدد محض ليس بفرد حقيقى
 ولا حكى والعدد ليس مدلول اللفظ ولا محتمل فكيف يصح النية الا اذا كانت تلك المرأة امة
 لان ذلك المذكور وهو الثنتان في حق امة جنس طلاقها كالثلث في حق الحرة جنس الطلاق
 فصار من طريق الجنس واحد اى يكون ذلك باعتبار الجنس فردا حكيا يصح النية واما اذا
 قال طلقى نفسك ثنتين فيقع الثنتان لا لاجل انه بيان تفسير له لان طلقى لا يحتمل ذلك
 حتى يكون ثنتين بيان تفسير له بل لاجل انه بيان تغيير ما قبله ولما فرغ المصنف من احتمال الامر
 التكرار وعدم احتمالها شرع في بيان انه مطلق عن الوقت ومقيد به فقال ثم الامر المطلق عن الوقت
 وهو الذى لم يتعلق اداءه بما موربه فيه بوقت محدد وعلى وجه يفوت الاداء يفوته كالامر

بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان والنداء المطلق لا يوجب الاداء
 على الفور في الصحيح من ذهب اصحابنا فان كل واحد من تلك الامور لا يتقيد بوقت يفوت
 يفوته بل كلما ادى يكون اداء وان كان التجميل مستحبا وذهب بعض اصحابنا كاشغري الى الحسن
 الكرخى وبعض اصحاب الشافعى كابى بكر الصيرفى وابن حامد الى انه يجب على الفور احتياط الامر
 العبادة بمعنى انه ياتى بالتأخير وهذا هو ثمره الخلاف بيننا وبينهم والا ليعذر فاضيا عندهم
 ايضا بالتأخير وعندنا لا ياتى الا فى آخر العمر او حين ادراك علامات الموت ولم يؤد فيه

والمقيد بالوقت أنواع نوع جعل الوقت ظرفاً للمؤدى وشرطاً للاداء وسبباً للوجوب وهو وقت الصلوة الا يرى انه يفضل عن الاداء فكان ظرفاً لاعميار او الاداء بفوت بقوته فكان شرطاً والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت ويفسد التججيل قبله فكان سبباً والاصل في هذا النوع انه لما جعل الوقت ظرفاً للمؤدى وسبباً للوجوب لم يستقم

والمقيد بالوقت اربعة انواع الاول نوع جعل الوقت ظرفاً للمؤدى بان لا يكون الوقت معياراً له بل يفضل عنه وشرطاً للاداء والمرا د يكون الوقت شرطاً للاداء ان لا يصح المأمورية قبل وجوده وفوت بقوته وسبباً للوجوب وإنما د يكون الوقت سبباً للوجوب ان يكون لهذا الوقت تأثير في وجوب المأمورية حتى يختلف المأمورية باختلاف صفة الوقت نقضاً نأى كما لا وهو وقت الصلوة فانه يوجد فيه ثلاث صفات من كونه ظرفاً وشرطاً وسبباً كما اثبت المص تلك الصفات فيه بقوله الا يرى انه يفضل عن الاداء فكان ظرفاً لاعمياراً هذا هو الصفة الاولى من الصفات الثلاث والاداء يفوت بقوته فان صلوة الظهر مثلاً يفوت اداء بفوت وقت الظهر ولا يصح اداؤها قبل وقت الظهر فكان الوقت شرطاً هذا هو الصفة الثانية والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت فانه يصح كاملاً في وقته الكامل ويكره في اوقات مكروهة ويفسد التججيل قبله فكان سبباً هذا هو الصفة الثالثة **ف** ثم هنا امر ان نفس الوجوب ووجوب الاداء نفس الوجوب سببه التحقيق هو تتابع النعم على العباد من الله تعالى وسببه الظاهري هو الوقت اقيم مقامه لتوارد التعم فيه ووجوب الاداء سببه التحقيق تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري هو الامر اقيم مقامه ثم اعلم ان الظرفية والسببية وصفان متنافيان لا يمكن اجتماعهما بحسب الظاهر لان السبب يقتضى التقديم على المسبب والظرف يقتضى ان لا يقدم المظروف عليه اذا الظرف ما يؤدى فيه لابعده ولهذا قيل في التفصيص عنه ان الظرف جميع الوقت والشرط مطلق الوقت والسبب هو الجزء المتصل بالاداء قبل الشروع في الاداء والكل في القضاء والاصل في هذا النوع اى النوع الاول من الوقت وهو وقت الصلوة انه اى الشأن لما جعل الوقت ظرفاً للمؤدى وسبباً للوجوب لم يستقم

ان يكون كل الوقت سبباً لان ذلك يوجب تأخير الاداء عن وقته وتقديره
على سببه فوجب ان يجعل بعضه سبباً وهو الجزء الذي يتصل به الاداء فان
اتصل الاداء بالجزء الاول كان هو السبب الا ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه لانه
لما وجب نقل السببية عن الجملة وليس بعد الجملة جزء مقدّر جاب لاقتصار على الاداء

ان يكون كل الوقت سبباً يعني مع رعاية كونه ظرفاً لا يمكن ان يجعل جميع الوقت سبباً لان ذلك
يوجب تأخير الاداء عن وقته وتقديره على سببه يعني لوجعل كل الوقت سبباً لفات احد المعنيين
من الظرفية والسببية لانه حينئذ لا يجر اما ان يؤدي المأمورية بعد الوقت او قبله او فيه
فان كان الاول اى ادى بعد الوقت ففيه ان كان رعاية معنى السببية لان السبب يتقدم على
المسبب فاذا فرض الوقت سبباً كان المأمورية ان يوجد بعد الوقت ولكن يلزم تأخير الاداء عن
وقته فيفوت ج معنى الظرفية لان الظرفية تقتضي ان يكون الاداء في الوقت وان كان الثاني اى ادى
قبل الوقت او كان الثالث اى ادى في الوقت فح وان كان رعاية معنى الظرفية ولكن يلزم تقديره
على السبب او المعية وج يفوت معنى السببية لان المسبب لا يتقدم على السبب وكذا لا يوجد مع

السبب بل يتحقق بعده فاذا بطل كون كل الوقت سبباً فوجب ان يجعل بعضه سبباً وهو الجزء الذي
يتصل به الاداء فالسبب في هذا القسم هو ان الشرع فالسبب للصلاة هو الجزء السابق على التحريمة وهو
الجزء الذي لا يتجزى يتصل بالتحريمة وهذا القسم على اربعة اقسام لان الصلاة ان ادبت في اول
الوقت فيكون ان الشرع هو الجزء الاول من الوقت هذا هو القسم الاول فان لم يؤد في اول الوقت ينتقل
السببية الى الاجزاء التي بعد ادبت فيها الصلاة من الاجزاء الصحيحة وهو القسم الثاني فالجزء الثالث من الاجزاء
الصحيحة حتى ضاقت الوقت فح تكون ان الشرع من الاجزاء الناقصة وهذا في العصر خاصة فان الاجزاء
الاخيرة فيه ناقصة وهذا الجزء الناقص مقدار ما يسع فيه التحريمة عندنا ومقدار ما يؤدي فيه اربع ركعات
عند زفر وهذا قسم ثالث وهذا كله اذ ادبت الصلاة في وقتها واما اذا فاتت عن الوقت فح يضافه لوجوب
الى جميع الوقت لرواى المانع عن جعل كل الوقت سبباً فان الشرع لا يكون سبباً وهذا قسم رابع وهذا
خلاصة ما ياتي في كلام المصنف شرع اولاً في القسم الاول فقال فان اتصل الاداء بالجزء الاول من الوقت كان هو
السبب للاتصال الاداء فح ان الشرع هذا فكان هو سبباً ولا ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه اى ان لم
يتصل الاداء بالجزء الاول فيكون السبب هو الجزء الذي يتصل به الاداء بعد بشرط ان لا يتصل بالجزء الناقص
وهذا قسم ثان وقوله لانما وجب نقل السببية عن الجملة وليس بعد الجملة جزء مقدّر جاب لاقتصار على الاداء اى

له اى من كونه
المؤدى في الوقت
١٢ سنة

شرع في فعله

ولم يحز تقديره على ما يسبق قبيل الأداء لان ذلك يؤدى الى التخطي
عن القليل بلا دليل ثم كذلك ينتقل الى ان يتضيق الوقت عند
زفر رح والى آخر جزء من اجزاء الوقت عندنا فتعين السببية
فيه لما يلى الشروع فى الأداء اذ لم يبق بعده ما يحتمل انتقال
السببية اليه

الاقرب بالأداء دليل على قوله وهو الجزء الذى يتصل به الأداء يعنى انما قلنا ان السبب هو بعض
الوقت وهو جزء يتصل به الأداء لانه لما وجب نقل السببية عن الجملة اى عن كل الوقت الى
البعض للضرورة التى ذكرناها من لزوم تأخير الأداء عن وقته او تقديره على سببه وليس بعد الكل جزء
مقدراى معلوم المقدار كالربع والخمس ونحوهما لعدم الدليل عليه حتى لو كان بعده جزء مقدرا يقال
انه سبب فاذا لم يكن جزء مقدرا موجودا وليس الكل سببا فوجب الاقتصاد على الادنى اى جزء يتصل
به الأداء لانه متصل بالسبب والاصل فى السبب الاتصال بالسبب وقوله ولم يحز تقديره
اى تقدير معنى السببية على ما يسبق قبيل الأداء لان ذلك يؤدى الى التخطي عن القليل بلا دليل
دفعه دخل مقدرا تقريرا ليدخل سلما ان السبب هو بعض الوقت لاكل الوقت للضرورة المذكورة ولكن
جازا ان يقدر معنى السببية على الاجزاء المقدمة على الأداء فيجعل السبب الاجزاء السابقة على الأداء
المتصلة بالأداء لا الجزء الذى يتصل به الأداء خاصة وتقرير الجواب ان ذلك يؤدى الى التخطي اى التجاوز
عن القليل وهو الجزء المتصل بالأداء الى الكثير بلا دليل لان الدليل انما يدل على ان الكل سبب او الجزء
الادنى فانها السببية لغير الكل والجزء الادنى وهو ما يسبق على الأداء من الاجزاء اثبت بلا دليل ثم كذلك
اى كما انتقلت السببية من الجزء الاول الى الثانى عند عدم الشروع فى الأداء ينتقل السببية من الثانى
الى الثالث الى ان يتضيق الوقت عند زفر رح ومقدارها ان يؤدى فيه اربع ركعات فلا تنتقل
السببية عنده الى ما بعده لانه خلاف الامر والشرع والى آخر جزء من اجزاء الوقت عندنا
وهو مقدرا ما يسمع فيه التقرينة وهذا هو القسم الثالث الذى يضاف الوجوب فيه الى
الجزء الناقص وهو مقدرا ما يؤدى فيه اربع ركعات عند زفر ومقدرا ما يسمع فيه التقرينة
عندنا فتعين السبب فيه اى فى الوقت الناقص لما يلى الشروع فى الأداء يعنى فى ذلك الوقت
الناقص وهو مقدار اربع ركعات عنده ومقدار التقرينة عندنا فتعين السببية للجزء يشرع
فى الأداء فيه اذ لم يبق بعده اى بعد هذا الجزء وما يحتمل انتقال السببية اليه اذ لو انتقلت الى ما بعده

صحة

فيعتبر حاله في الإسلام والبلوغ والعقل والجنون وسفر والإقامة
والحيض والطهر عند ذلك الجزء ويعتبر بصفة ذلك الجزء فان كان
ذلك الجزء صحيحاً كما في الفجر وجب كاملاً فاذا اعترض الفساد بطول
الشمس بطل الفرض وان كان ذلك الجزء فاسداً كما في العصر يستأنف
في وقت الاحمرار وجب ناقصاً فيتأدى بصفة النقصان

والواجب لا يسع فيه لا أدى الى تكليف ما ليس في الوسم فيعتبر حاله في الإسلام والبلوغ والعقل
والجنون والسفر والإقامة والحيض والطهر عند ذلك الجزء تغريم على قوله فتعين السببية
فيه يعني اذا تعين للسببية ذلك الجزء الناقص فيعتبر حال المكلف عند ذلك الوقت حتى ان اسلم
الكافر او بلغ الصبي او عقل المجنون او سافر للمقيم او اقام المسافر او حاضت المرأة او طهرت الحائض
يعتبر ذلك الوقت حتى ان كان الوقت بحيث يسع فيه التحريم تجب الصلوة على كل واحد من المذكورين
وتجب صلوة المقيمين على من اقام في ذلك الوقت وان كان مسافراً في سائر الاجزاء وتجب صلوة السفر
على من سافر في ذلك الوقت وان كان مقيماً في الاجزاء المتقدمة عندنا وعند زفر يعتبر الوقت بحيث
يؤدي فيه اربع ركعات فان الوقت باقياً بذلك المقدار تجب الصلوة على هؤلاء والا فلا وقس عليه

صحة

حال المسافر والمقيم وايضاً يعتبر بصفة ذلك الجزء وفي الصحة والفساد فان كان ذلك الجزء صحيحاً كما
في الفجر فان وقت الفجر من الابداء الى الانتهاء كامل ليس فيه جزء يوصف بالكره بخلاف العصر فان
وقته بعد احمرار الشمس بصيرنا فصلاً مكرهاً وجب الفرض في جميع اوقات الفجر كاملاً لئلا السبب
فاذا اعترض الفساد في الفجر بطول الشمس بطل الفرض عندنا خلافاً للشافعي لان الصلوة وجبت كاملة
لكمال السبب فلا يتأدى بصفة النقصان فعليه ان يستأنف صلوته ودليل الشافعي ما رواه الشيخان
عن ابي هريرة عن ادراس ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادراس الصبح ومن ادراس ركعة
من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادراس العصر ونحن نقول وقم التعارض بين هذا الحديث
وبين النزي والوارد عن الصلوة في وقت الطلوع والغروب وفي الاستواء كما هو مروي في الصحاح
فرجعنا الى القياس كما هو حكم التعارض فرجح القياس هذا الحديث في صلوة العصر وحديث النفي في
صلوة الفجر وله اجوبة اخرى مذكورة في المطولات وان كان ذلك الجزء فاسداً اي ناقصاً لانه منسوب
الى الشيطان كما في العصر يستأنف في وقت الاحمرار اي وقت الاصفرار يؤدي فيه عصر ذلك اليوم
وجب الفرض ناقصاً لنقصان السبب فيتأدى بصفة النقصان اي بهذا الشروع الواقف في الوقت

ولا يلزم على هذا ما اذا ابتدأ العصر في اول وقته ثم مده الى ان غربت الشمس فانه لا يفسد لان الشرع جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء فجعل ما يتصل به من الفساد بالبناء عفو لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر واما اذا خلا الوقت عن الاداء فالوجوب يضاف الى كل الوقت لزوال الضرورة الداعية عن الكل الى الجزء فوجب بصفة الكمال فلا يتأدى بصفة النقصان في الاوقات الثلاثة المكروهة بمنزلة سائر الفرائض والنوع الثاني ما جعل الوقت معيار اليه وسببا للوجوب

الناقص حق اذا اعترض الفساد بالغرب ام تفسد الصلوة لانها ماها كما وجبت ولا يلزم على هذا ما اذا ابتدأ العصر في اول وقت ثم مد الى ان غربت الشمس جواب سوال يرد على قوله فان كان ذلك الجزء صحيحا لم توجه السؤال انك الان اثبت ان ما وجب كاملا لا يتأدى بصفة النقصان فعلى هذا الشرع احد صلوة العصر في اول الوقت ثم مد بها بالتعديل والتطوير الى ان غربت الشمس وجب ان يفسد صلوتها لان هذه الصلوة قد تمت ناقصة وكان شرعا في الوقت الكامل وهذا انكم تقولون ان لا يفسد صلوتها بغير الجواب ما بينه المصنف بقوله فان لا يفسد لان الشرع جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء فجعل ما يتصل به من الفساد بالبناء عفوا حاصله انما يلزم الفساد لضرورة اثباته على العزيمة فان الشارع جعل العزيمة للمكلف ان يشغل كل الوقت لاداء الصلوة فجعل هذا القدر من الفساد لامر العزيمة عفو لان الاحتراز عنه اي عن الفساد مع الاقبال على الصلوة على وجه العزيمة متعذر فلذا قلنا لا يفسد صلوته واما اذا خلا الوقت عن الاداء بان فاتت الصلوة عن الوقت فالوجوب يضاف الى كل الوقت وهذا هو القسم الرابع لزوال الضرورة الداعية عن الكل الى الجزء يعني انما يضاف الوجوب الى جميع الوقت لان المانع عن جعل كل الوقت سببا قد زال وهو كون الوقت ظرفا مع كونه سببا فليس الوقت بظرف فوجب لفرض بصفة الكمال لكمال السبب وهو كل الوقت فلا يتأدى بصفة النقصان في الاوقات الثلاثة المكروهة بمنزلة سائر الفرائض يعني لما وجب القضاء بصفة الكمال لكمال السبب لا يجوز ادائه بصفة النقصان في الاوقات المكروهة من الطلوع والغروب والاستواء كما لا يجوز سائر الفرائض في الاوقات المكروهة وحكم هذا النوع من الوقت اشتراط نيته التعيين بان يقول نويت ان اصلي ظهر اليوم ولا يصح بطلاق النية لان الوقت لما كان ظرفا صالحا للوقوف وغيره من القضاء والتوافل يجب ان يعين النية ولما فرغ من النوع الاول من الموقت مع اقسامه الاربعة شرع في النوع الثاني فقال والنوع الثاني من الموقت ما جعل الوقت معيارا له وسببا للوجوب والمعيار هو الذي استوعب الموقت ولا يفضل عنه فيطول

وهو وقت الصوم الا ترى انه قد يضاف اليه من حكمه ان لا يبقى غيره مشروعا فيه
فيصاب بمطلق الاسم مع الخطأ في الوصف الا في المسافر ينوي واجبا اخر عند اوجبة
ولو نوى النفل ففيه ايتان واما المريض فالصحيح عندنا انه يقع صومه عن الفرض بكل
حال لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة
فيلحق بالصحيح واما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز مقدار لقيام سببه وهو السفر
بطوله ويقصر بقصره وهو وقت الصوم الا ترى انه قد رتب اضيف اليه يعني هذا القسم هو وقت الصوم فان الصوم
يقدر بالوقت حيث يزداد الصوم بازدياد الوقت وينقص بانقاصه ولا يفيض الوقت عن الصوم فكان وقت
الصوم معيارا للصوم لا ظرفا له وكذلك يضاف الصوم الى الوقت فيقال صوم شهر رمضان فكان الوقت سببا
له لان الاضافة دليل السببية كما استعرف ولم يذكر هنا كونه شرط الاداء مع انه شرط له اكفالا على انه يعرف بكونه
موقتا اذ الوقت شرط للاداء في كل موقت فخط هذا الفرق بين هذا النوع من الموقت النوع الاول منه الا ان الاول
ظرف وهذا معيار ومن حكمه ان هذا النوع ان لا يبقى غيره مشروعا فيه ذلك لانه لما كان شهر رمضان
معيارا للصوم فيصير غير الفرائض من صوم النوافل والقضاء غير مشروع فيكافا قال عليه السلام اذا نلت شعبان فلا
صوم الا عن رمضان او غيره على القارئ غير من على ما الحديث فيصاب بمطلق الاسم مع الخطأ في الوصف فترجم على
قوله لا يبقى غيره مشروعا فيه يعني لو صام الصحيح للمقيم بنية مطلق الصوم بان يقول نويت الصوم من غير تعرض لجهة
الفرض فيقيم عن رمضان كذا الواخطا في الوصف بان يقول نويت النفل والقضاء والكفارة او الذرور وقع عن رمضان
والمراو بالخلاف انما هذا الثواب لا هذا العمد فان العمد الخاطئ في هذا الحكم سواء الا في المسافر ينوي واجبا اخر عند اوجبة
استثناء من مقدار اي يصاب رمضان مع الخطأ في الوصف في حق كل واحد الا في المسافر حال كونه ناويا في رمضان عن
واجبا اخر من القضاء والكفارة فانه عند اوجبة يقيم عما نوى لا عن رمضان لانه لما خير بين الافطار والصوم بتغير
بعد ذلك بين الاكل واجبا اخر وعند ما يقيم عن رمضان لان شهره الشهر موجود في حقه للمقيم والرخصة الافطار
انما كانت للسير فاذا صام ولم يأخذ بالسير عاد حكمه الى الاصل ولو نوى النفل ففيه ايتان في ثمانية يقيم عن
صوم رمضان في ثمانية من النفل واما المريض فالصحيح عندنا انه يقع صومه عن الفرض اي عن رمضان بكل حال
سواء كان صومه بنية النفل والقضاء والكفارة او الذر لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فيظهر بنفس الصوم
فوات شرط الرخصة وهو العجز الحقيقي وذلك لانه لما صام وقحل المحبة على نفسه علم انه لم يكن عاجزا فيلحق
بالصحيح والصحيح يقيم صومه عن رمضان سواء كان بمطلق الصوم او الخطأ في الوصف واما المسافر فيستوجب
الرخصة بعجز مقدار اي تقديري لا تحقيق لقيام سببه اي سبب العجز وهو السفر مقام المشقة لان السفر في الغالب

فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فيتعدى حينئذ بطريق
التنبية الى حاجته الدينية ومن هذا الجنس الصوم المنذور في وقت
بعينه لانه لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا لانه واحد
لا يقبل وصفيين متضادين فصار واحدا من هذا الوجه فاصيب
بمطلق الاسم ومع الخطأ في الوصف

الحاجة

الحاجة

يقضي الى المشقة فاذا لصام المسافر فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة وهو العجز التقديري لقيام سبب
العجز وهو السفر المحاصل ان رخصة المسافر بعجز حكيم السفر قائم مقامه فاذا لصام المسافر لا يفتى بالعجز بوجود
السفر فيتعدى حق الترخص الثابت للحاجة الدنياوية وهي الاكل والشرب حينئذ اي حين لم يبطل ولاية
ترخصه لظهور قدرته على الصوم بطريق التنبية اي بطريق الدلالة الى حاجته الدينية والمحاصل ان
ترخص الشارع نابا لانظار الحاجة الدنياوية وهي الاكل والشرب دليل وتنبيه على ان لنا ولاية
الترخص باداء الصوم للحاجة الدينية التي هي اشد من جوارح الدنيا وهي دفع العذاب عن نفسه فاذا
صام المسافر لم يبطل ولاية الترخص له فاذا لم يبطل وقعه صومه عما نوى ومن هذا الجنس اي من جنس
ما صار الوقت معيارا له وسببا لوجوبه كشمهر رمضان الصوم المنذور في وقت بعينه اي في وقت معين
مثل ان يقول لله على ان اصوم يوم الخميس هذا واحترزه عن النذر المطلق مثل ان يقول نذرت ان
اصوم يوما فان النذر المطلق وان كان وقته معيارا له ولكن ليس سببا لوجوبه وانما السبب
هو النذر لانه لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا لعني الصوم المنذور ومثل صوم
رمضان في كون الوقت معيارا له وسببا لوجوبه اذ اكون الوقت معيارا له فهو ظاهر اما كونه سببا
للوجوب فهو انما يصح اذا ايصير الصوم المنذور واجبا فيقال سبب وجوبه هو الوقت لانيضاف اليه
فتقول انه وان كان نفلا في الاصل كما هو الاصل في غير رمضان ولكنه لما صار واجبا بالنذر
لم يبق نفلا لانه واحد لا يقبل وصفيين متضادين وهما كونه نفلا واجبا لان النقل ما لا يستحق
العبد العقوبة بتركه والواجب ما يستحقها بتركه فاذا ثبت الوجوب بالنذر رافق النقل ضرورة
فصار صوم الوقت اي المنذور واحدا من هذا الوجه وهو انه لم يبق محتملا للنقل وان بقي محتملا
لصفة القضاء والكفارة بخلاف صوم رمضان فانه واحد مطلقا فاذا ثبت انه مثل صوم رمضان
فاصيب بمطلق الاسم ومع الخطأ في الوصف يعني يقع عن النذر ويمطلى اسم الصوم بان ينوى ان يصوم
ذلك اليوم ولم ينو لصفة النذر كذا يقع عن النذر ومع الخطأ في الوصف بان ينوى النقل كصوم رمضان

وتوقف مطلق الأساك على صوم الوقت وهو المند ولكنه اذا صامه
عن كفارة او قضاء عليه يقع عما نوى لان التعيين انما حصل لولاية
الناذر وولايته لا تعدوه فصم التعيين فيما يرجع الى حقه وهو ان
لا يبقى النقل مشروعا فاما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو
ان لا يبقى الوقت محتملا لحقه فلا والنوع الثالث الموقت بوقت
مشكل توسعه وهو الحج

وتوقف مطلق الأساك على صوم الوقت وهو المند ويعني اذا وجد الأساك عن الاكل والشرب
والجماع في اول اليوم الذي نذ فيه الصوم ولايته له في الأساك يتوقف ذلك الأساك على الصوم
المند ورحى لو نوى قبل الزوال عن المند وريقعه عن كفاية الناذر اذا صامه اي صوم الوقت عن واجب
اخر من كفارة او قضاء عليه يقع عما نوى هذا اذا نواه من الليل اما اذا نواه من النهار فانه يقع عن
صوم المند ولان التعيين اي تعيين الناذر الوقت للصوم انما حصل لولاية الناذر وولايته لا تعدو
اي لا يتجاوز عنه الى غيره فصم التعيين الذي هو تصرف في مشرع الوقت فيما يرجع الى حقه وهو
ان لا يبقى النقل مشروعا فاما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو الى الرجوع الى حقه ان لا يبقى
الوقت محتملا لحقه اي لحق صاحب الشرع فلا اي فلا يصح التعيين والحاصل ان الصم المند وربما كان
واحدا من جهة انه لم ينم محتملا للنفل فان صامه بمطلق الصوم او مع الخطاء في الوصف يقع عن
المند وربما يقع عن النقل اصلا لانه لا يحتمله واما الواجب الاخر من كفارة او قضاء فيصطلح صوم
الوقت لانه ليس بواحد من هذين الوجهين بخلاف رمضان فانه واحد من جميع الوجوه فاذا كان صوم
الوقت يحتمل في فان نوى من الليل عن واجب اخريقعه صومه عنه لا عن المند وفي حاصلي الدليل الذي
اورد عليه المص بقوله لان التعيين ثم هو ان تعيين الناذر ذلك اليوم لصوم المند انما حصل لولايته
فيصم ذلك التعيين فيه الى حق من الزواجل بعد تعيينه لا يبقى النقل نقلا بل يصير واجبا ولا يتعدى
ولا يتفيه ليس له حق فيه فلا يصح تعيينه في حق صاحب الشرع بان لا يبقى ذلك اليوم محتملا لحق
صاحب الشرع من الواجبات بعد تعيينه هذا توضيح المقام ولما ايجازيا يستوره بعد في رواية الكلام
والنوع الثالث من الموقت الموقت بوقت مشكل توسعه وهو الحج فالحج موقت وقمر الاشكال و
الاشتباه في وقته بحيث يشبه المعيار من وجه والظرف من وجه وذلك من وجهين الاول انه
لا يؤدي الا في بعض عشرة ذى الحجة والمحال وقته شوال وذو القعدة وعشرة ذى الحجة

اما

اما

فانه فرض العمر ووقته اشهر الحج وجيوته مدة يفضل بعضها حجة
اخرى مشكل ومن حكمه ان عند محمد يسعه التأخير لكن بشرط ان
لا يفوته في عمرة وعند ابي يوسف يتعين عليه الاداء في اشهر الحج
من العام الاول احتياطاً احترازاً عن الفوات فظهر ذلك في حق
الماتم لا غير حتى يبقى النفل مشروعا

فيكون الوقت فاضداً فمن هذا الوجه يكون ظنا كوقت الصلوة ومن حيث انه لا يؤدي في هذا الوقت
الحج واحد يكون معياراً مثل وقت الصوم والثاني ما بيننا المص بقروله فانه اي الحج فرض العمر اي
لا يفرض في العمر الامرة واحدة ووقته اشهر الحج لا كل الشهر فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع
في ذلك الوقت الحج واحد من جنس واحد وجيوته مدة يفضل بعضها حجة اخرى يعني لو بقي المكلف
حياً الى العام الثاني والثالث بعد كونه فرضاً عليه واداء في العام الثاني والثالث لحاجز ويكون اداء
فكان حياة المكلف وقتاله وهي ظرف يسع فيها حجة اخرى فاشبه الظرف بهذا الوجه فهو مشكل
لوجهين المذكورين لكن محمد اعتبر التوسع وابو يوسف اعتبر جانب التضيق كما سيأتي ولما كان قول محمد
راجحاً عند المص ذكر التوسع فقط ومن حكمه ان عند محمد رم يسعه التأخير لكن بشرط ان لا يفوته
في عمرة يعني عند محمد وجوبه بطريق التوسع حتى لا يتعين اشهر العام الاول للاداء بل يترخص
له ان يؤديه في العام الثاني والثالث الى اخر عمرة بشرط ان لا يفوت منه وعند ابي يوسف
يتعين عليه الاداء في اشهر الحج من العام الاول احتياطاً احترازاً عن الفوات يعني عند
ابي يوسف لا بد له ان يؤدي الحج في العام الاول في وقته احتياطاً احترازاً عن الفوات اذ الحيوة
الى العام الثاني او الثالث امر موهوم فظهر ذلك في حق الماتم لا غير يعني ظهر اثر الاختلاف المذكور
حق الماتم لا غير حتى اذا الميز في العام الاول يصير فاسقاً مردود الشهادة عند ابي يوسف فلما اذا
اداء في العام الثاني يرفع عنه هذا الماتم وهكذا الحال في كل عام وعند محمد لا ياتم الا عند
الموت او علاماته اذا لم يكن اداء ولكن كل اذى يكون اداء عند الفريقين حتى يبقى النفل مشروعا
غاية لقوله لا غير يعني لما لم يكن ثمرة الخلاف غير الماتم فلونوا احد حجة النفل عليه حجة الاسلام
لوقع حجه عن النفل باتفاق الفريقين لان الوقت كما هو قابل للفرض قابل للنفل ايضاً
وابو يوسف انما حكمه بتعين الفرض احتياطاً احترازاً عن الفوات فلا يؤثر هذا التعيين في صحة
النفل كاخروقت الصلوة لما تعين للفرض ظهر ذلك في حرمه والتأخير لا في المنع عن

وجوازه عند الإطلاق بدلالة تعين من المؤدى اذ الظاهر انه لا يقصد النقل وعليه حجة الاسلام فصل في حكم الواجب بالامر وهو نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه وقضاء وهو اسقاط الواجب بمثل من عنده هو حقه

صحة صلوة اخرى وقال الشافعي يلغونية النقل ويقع عن الغرض وقوله وجوازه اى الحجر عند الإطلاق اى إطلاق النية بان ينوى الحج من غير تعرض للغرضية بدلالة تعين من المؤدى يدفع دخل مقدرة تقرير الدخول انما لم يظهر التعين في حق النقل حتى يبقى مشروطا فلا بد من التعين في النية بان ينوى الغرض خاصة ومع ذلك انكم لتقولون بجواز الحج بمطلق النية تقرير الدفع ان تعين النية حاصل بدلالة حال المؤدى اذ الظاهر من حال المسلم الذي وجب عليه حجة الاسلام انه لا يقصد النقل وعليه حجة الاسلام يعنى انه لا يقصد انقل مع ان الغرض باق بذمته فصار الغرض متعيناً بدلالة الحال ولا يحتاج ح الى التعين الصريح وصار كما اذا اشترى شيئاً بدينارهم مطلقاً يحكم على نقد البلد بدلالة تعين من المشتري والمطلق قد يقيد بدلالة الحال واعلم ان ما جعله المص نوعاً ثالثاً من الموقت جعله صاحب التوضيح وغيره نوعاً رابعاً وجعلوا النوع الثالث ما يكون الوقت معياراً له لاسباب الكفارات والنذور المطلقة والقضاء والمص لم يجعلها من الموقت ليحصل النوع الآخر بل جعلها مطلقاً عن الوقت

فصل

في حكم الواجب بالامر وهو اى الواجب بالامر نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه الباء للسببية وهى متعلقة بالواجب والى يتعلق بالتسليم والضمير فى سببه للواجب وفى مستحقه للواجب اى الاداء تسليم نفس الواجب الثابت فى الذمة بالسبب الموجب له كالوقت للصلاة والشهر للصوم الى من يستحق ذلك الواجب وهذا التعريف شامل لتسليم الموقت فى وقته كالصلاة والصوم وتسليم غير الموقت كالزكاة وصداقة الفطر والمراد بالتسليم الاخراج من الوجود الى العدم فى الوقت المعين له والافعال اعراض لا يمكن تسليمها وثانيهما قضاء وهو اسقاط الواجب بمثل من عنده هو حقه الباء تتعلق بالاسقاط

واختلف المشأخ في ان القضاء يجب بنص مقصود ام بالسبب الذى
يوجب الاداء قال عامتهم بانه يجب بذلك السبب وهو الخطاب لان بقاء
اصل الواجب للقدره على مثل من عنده قربته وسقوط فضل الوقت
لا الى مثل وضمان للعجز امر معقول

يعنى القضاء اسقاط ما وجب في انذمة بمثل من عنده اى بتأيم الواجب من عند المكلف هو
حقه اى كان ذلك الواجب حق المكلف فاحترز بقوله من عنده عن اداء ظهر اليوم قضاء عن ظهر
امه لانه ليس من عنده بل هو حق الغير لانه فرض والقضاء انما يكون بصرف النفل الذى هو
حق المكلف الى نا كان واجبا عليه وقوله وهو حقه تأكيد له وتوضيح له بان المراد (من قوته من عنده) ان يكون
حقه لا بهر والحضرة وقد يستعمل الاداء في موضع القضاء مجازا كما يقال نيت ان اودى ظهر
الامس اى اتقضى لان اداء ظهر الامس بعد مضيه محال وكذا قد يستعمل القضاء في موضع الاداء
مجازا كما في قوله تعالى فاذا قضيتهم مناسككم اى اديتكم وقوله تعالى فاذا قضيتهم الصاوة اى
اديتهم لان الجمعية لا قضاء لها واذا ثبت هذا فيعجز الاداء بنية القضاء وبالعكس واختلف المشأخ
في ان القضاء يجب بنص مقصود ام بالسبب الذى يوجب الاداء وهو الامر فالمراد بالسبب هو الامر
لان سبب المعروف اعنى الوقت لان الاداء انما يضاف الى الامر لا الى الوقت فان نفس الوجوب
يضاف الى الوقت فالحاصل ان القضاء يجب بالسبب الذى يجب به الاداء عند عانة المحققين من أكثر
الحنفية وبعض اصحاب الشافعى واحمد بن حنبل وعامة اهل الحديث واليه ذهب القاضى الامام ابو زيد
وشمس الامتوفى والاسلام والمص وهذا معنى قوله قال عامتهم بانه اى القضاء يجب بذلك السبب وهو
الخطاب اى الامر الذى يوجب الاداء وعند العراقيين من مشأخنا وعامة اصحاب الشافعى وعامة المعتزلة
لا بد للقضاء من سبب جديد سوى سبب الاداء فعند الفريق الاول النص الموجب للاداء وهو قوله
تعالى اقيموا الصلوة وقوله كتب عليكم الصيام دال بعينه على وجوب القضاء لا حاجة الى نص جديد
يوجب القضاء مثل قوله عليه السلام فاذا نسى احدكم صلوة او ناسى عنها فليصلها اذا ذكرها
مره مسلم وزاد بعضهم فان ذلك وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة
من ايام اخر بل ورح هذين النصين للتنبيه على ان الاداء بان في ذمتكم بانصين السابقين
لم يسقط بالفوات لان بقاء اصل الواجب اى نفس الصلوة والصوم دون وصفه وهو فضل
الوقت للقدره على مثل من عنده قربته وسقوط فضل الوقت لا الى مثل وضمان للعجز امر معقول

في المنصوص عليه وهو قضاء الصوم والصلوة فيتعدى الى المندورات
المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف وفيما اذا نذر ان يعتكف
شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود لانه
لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت عاد شرطه الى الكمال الاصل
لان القضاء وجب بسبب آخر

في المنصوص عليه وهو قضاء الصوم والصلوة حيث ورد فيما نصان المذكوران سابقا بقاء نفس
الصداقة والصوم على ذمة المكلف لكونه قادرا على اتيان مثله قربة من عند نفسه امر معقول وكذا
سقوط فضل الوقت عن ذمة المكلف امر معقول لانهما جزم عن اتيان فضل الوقت ولا مثل له ولا
ضمان حتى ياتي بهما بخلاف نفس الصلوة والصوم لانه على اتيان مثلهما قربة من عند قادر وكون
بقاء نفس الصلوة والصوم وسقوط فضل الوقت امر معقولا في المنصوص عليه يدل على ان الواجب
لم يسقط بخروج الوقت وان هذا النص طلب تفريغ الذمتين ذلك الواجب بالمثل ولهذا يسمى قضاء
ولو وجب به ابتداء مثلا صح تسميته قضاء حقيقة ثبت في المنصوص عليه ان الواجب للقضاء هو ما يجب
الاداء كما عرفت انما وذلك امر معقول كما عرفت ايضا فيتعدى ذلك الحكم وهو بقاء الواجب
للقدرة على المثل الى المندورات المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف مما لم يرد فيه نص فقلنا
كما في المنصوص عليه بقاء نفس الواجب على الذمة بالنص الاول كذا لك فيما لم يرد فيه نص جديد
هو المندور من الصلوة والصيام والاعتكاف بقاء نفس الواجب بالنص الاول وعند الفريق الثاني
لا بد للقضاء من نص جديد اما صريحا كما في الصلوة والصوم وهو قوله عليه السلام فاذا نسي
احدكم الحديث وقوله تعالى فمن كان منكم ريضا لآية او دالة وهو استغويت او الغوات فميسما
لم يرد النص الصريح فيه للقضاء كالمندور من الصلوة والصيام والاعتكاف تقويت المكلف ذلك
بمنزلة نص جديد لقضائه وكن افواته عند البعض فلا يظهر ثمة الخلاف بين الفريقين الا في
التفريق فعند الفريق الاول يجب القضاء في الكل بالنص السابق وعند الفريق الثاني يجب القضاء
بالنص الجديد او بالتقويت او الغوات وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف
لحذر ما نزع من الاعتكاف انما وجب القضاء بصوم مقصود لانما انفصل الاعتكاف عن صوم
الوقت عاد شرطه الى الكمال الاصل لان القضاء وجب بسبب آخر رفع سوال يرد على الفريق
الاول وهو انه اذا نذر احد ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف لحذر ما منع

ثم الاداء المحض ما يؤديه الانسان بوصفه على ما شرع مثل اداء الصلوة بجماعة

من الاعتكاف لا يقضى اعتكافه في ضمن رمضان آخر بل يقضى بصوم مقصود وهو صوم النفل فعلم ان السبب للقضاء ليس السبب الذي اوجب الاداء بل سبب آخر اذ لو كان السبب للقضاء هو سبب الاداء وهو قوله تعالى وليوفوا نذرهم لوجب ان يصح القضاء في ضمن رمضان الثاني كما صح الاداء في ضمن رمضان الاول كما هو مذاهب ابي يوسف رح ويسقط القضاء اصلاً لعدم القدرة على شرطه الذي هو صيام رمضان الذي مضى فعلم ان السبب للقضاء هو سبب آخر وهو التقويت وهو مطلق عن الوقت فينصرف الى الكمال وهو الصوم المقصود تقرير الدفع ان الاعتكاف لا يتحقق بغير الصيام فاذا نذر رباً الاعتكاف فقد نذر رباً الصيام المقصود ولكن شرف رمضان الحاضر منع من الصيام المقصود لان العبادة في رمضان افضل من العبادة في غيره فالاجل هذا الشرف انتقلنا من الصوم الاصل المقصود وهو النفل الى صوم رمضان فلما فات شرف رمضان وانفصل الاعتكاف عن صوم الوقت وهو صوم رمضان عاد شرط الاعتكاف الى الكمال الاصل وهو صوم النفل لاجل ان القضاء واجب بسبب آخر كما قلتم فان قلت لم لا ينتظر الى رمضان الثاني حتى يؤديه فيه قلت حيوته الى رمضان الثاني امر موهوم فكيف يتوقف الواجب الى هذا الزمان الموهوم فان قلت لوبقى حياً الى رمضان الثاني ولم يعتكف بصوم مقصود وجب ان يؤديه في هذا رمضان قلت رمضان الثاني ليس خافاً لرمضان الاول ولا محلاً للمندبر فكيف يصح ذلك الاعتكاف فيه ولما فرغ من سبب وجوب القضاء شرع في انواع الاداء والقضاء واعلم ان الاداء انواع اداء محض وهو نوعان كامل وقاصر واداء هوشية بالقضاء والمراد بالاداء المحض ما لا يكون فيه شبه بالقضاء لوجه من الوجوه لا من حيث التزامه ولا من حيث تغير الوقت والمراد بانشبيهه بالقضاء ما فيه شبه بالقضاء من حيث التزامه والمراد بالكمال ما يؤدى على الوجه الذي شرع عليه وبالقاصر خلافه ثم الاداء المحض اى الكمال منه ما يؤديه الانسان بوصفه اى مع وصفه على ما شرع اى على الوجه الذي شرع عليه مثل اداء الصلوة بجماعة مثال للاداء الكامل فانما اداء على وجه مشرّع عليه فان الصلوة انما شرعت

وأما فعل الفرد فإدائه فيه قصور لا يرى أن الجهر ساقط عن المنفرد
فعل اللاحق بعد فراغ الإمام اداء يشبه القضاء باعتبار أنه التزام
الاداء مع الإمام حين تحرم معه وقد فاتته ذلك حقيقة و
لهذا لا يتغير فرضه بنية الإقامة في هذه الحالة كما لو صار
قضاء محضاً بالفوات ثم وجد للمغيرة

بجماعة لأن جبره على السلام علم النبي عليه السلام بالجماعة في يمين كما هو مروي في الصحيح
وأما فعل الفرد فإدائه فيه قصور هذا مثال للاداء القاصر فإنه اداء على خلاف ما شرع
عليه لا يرى أن الجهر ساقط عن المنفرد وتأيد لقصور فعل المنفرد ودليل على
أن هذا اداء قاصر فإن الجهر صفة كمالية في الصلوة الجهرية حتى يجب سجدة
السهو بتركه فكان سقوط وجوبه عن المنفرد دليل القصور فإن قيل ينبغي
أن يكون اداء المنفرد كاملاً لأنه هو الواجب بالامر لأننا قلنا قصره والاداء بالجماعة
يكون أكمل لأن الجماعة سنة لم تجب بالامر قلنا أن الجماعة في حكم
الواجب فكانت داخلة في الامر الذي يثبت بمثله الواجبات فكان تركها نقصاً
وفعل اللاحق هو الذي ادرك اول الصلوة مع الإمام ثم فاتته الباقي بأن أحدث
خلفه فأنصرف للوضوء وفاته الباقي بعد فراغ الإمام ادائه من حيث بقاء الوقت
يشبه القضاء باعتبار أنه التزام الاداء مع الإمام حين تحرم معه وقد فاتته ذلك
الالتزام حقيقة وإن كان هو خلف الإمام حكماً فاذا لم يؤد كما التزم صار
شبهها بالقضاء ولما كان معنى الاداء من حيث الاصل ومعنى القضاء من حيث
التبع جعل اداء شبهها بالقضاء ولم يجعل العكس ولهذا لا يجل أنه يشبه القضاء
لا يتغير فرضه بنية الإقامة في هذه الحالة هذه ثمرة كونه شبهها بالقضاء و
توضيحها أنه لو كان هذا اللاحق مسأفاً اقتدى بمسأف ثم أحدث فذهب الى
مصره للوضوء ونوى الإقامة في موضعها ثم جاء حتى فراغ الإمام ولم يتكلم وشرع
في اتمام الصلوة فلا يتم أربعاً بل يصلي ركعتين كما لو صار قضاء محضاً بالفوات
ثم وجد للمغيرة يعني كما لا يصلي أربعاً صار فرضه قضاء بالفوات ثم وجد
المغيب بأن ينوي الإقامة كذا لا يصلي أربعاً في الصورة المذكورة فإن لم يقتد بمسأف

بخلاف المسبوق لانه مؤدى الى اتمام صلوته والقضاء نوعان قضاء
بمثل معقول كما ذكرنا وبمثل غير معقول كالقديته في باب الصوم في
حق الشيخ الفاني واجحاج الغير بما له ثبت بالنص

بل بمقيم اوله يفرغ الامام بعد او تكلم ثم استأنف او يكون مثل ذلك للمسبوق فيصير
فرضه اربعا بنية الاقامة والى المسبوق يشير بقوله بخلاف المسبوق بان يقتدى
المسافر في الوقت بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم الامام صلوته نوى المقتدى الاقامة
فانه يقيم اربعا لانه مؤدى الى اتمام صلوته اى ليس هو قاضيا في قدر الباقي بل هو مؤدى
فيه من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلزم اداء هذا القدر مع الامام فاذا كان مؤديا لوثر
فيه نيته حيث يتغير فرضه بنية الاقامة ويصير اربعا والقضاء نوعان والاولى ان
يقول القضاء انواع قضاء محض وهو ما يمثل معقول او يمثل غير معقول وقضاء في معنى
الاداء والمراد بالقضاء المحض ما لا يكون فيه معنى الاداء اصلا لا حقيقة ولا حكما
والمراد ببا هو في معنى الاداء ما هو خلافه ولعنى بالممثل المعقول ما يدرك ماثلته
بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول ما لا يدرك ماثلته لا شرعا
وهذا القسم من القضاء لا بد له من سبب جديد بالاتفاق ولكن المصبيّن
القضاء المحض فيكون المراد بقوله القضاء نوعان القضاء المحض وهو نوعان قضاء بمثل
معقول كما ذكرنا من قضاء الصلوة بانصلاوة والصوم بالصوم وقضاء بمثل غير معقول
كالقديته في باب الصوم في حق الشيخ الفاني هو الشيخ الذي يعجز عن الصوم للضعف
فعليه ان يفدى لكل يوم نصف صاع من بر او دقيقه او سويقه او زبيب او صاعا من
تمر او شعير او اجحاج الغير بما له فان من لم يستطع الحج للحج ذائمه فعليه ان يامر غيره
بان يحج عنه ولؤيته المال الذي يحج به ثبتاى الفدية واجحاج الغير بما له بالنص و
هو في الفدية قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين على ان تكون كلمة
لا مقدرة اى لا يطيقونه كما في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا لان لا تضلوا
او تكون الهزلة فيه للسلب اى يسلبون الطاقة والا فالاية منسوخة على ما قيل ان في
بدء الاسلام كان المطبق بخير ابيّن ان يصوم وبين ان يفدى ثم نسخ وفي اجحاج
الغير هو الحديث ان امرأة من شعمر قالت يا رسول الله ان فريضة الله على عباده في الحج

ولا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية ولا بين الحج والنفقة لكنه
يحتمل ان يكون معلولا بعلّة العجز والصلوة نظير الصوم بل هي
اهم منه فامرنا به بالفدية عن الصلوة احتياطاً ورجونا القبول
من الله فضلاً

ادركت ابي شيخنا كبير الايثار على الراحلة افاجج عنه قال نعم وذلك في حجة الوداع متفق
عليه وعن ابن عباس قال اتى رجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان اخي نذرت ان يحج وانها
بانت فقال النبي صلى الله عليه وسلم لو كان عليه ما دين اكننت قاضيه قال نعم قال
فاقص دين الله فهو احق بالفضل متفق عليه اقول في اكثر الرديات احرر بفقر الهمة وبهم
الحاء بمعنى احرم عنه وادى افعال الحج عنه فعلى هذا الدلالة في الحديث على ان الاتفاق
قائم مقام الحج فلا يصح التمسك بهذا الحديث الا ان يكون معنى قوله بان احرر ان اهل حدا
بان يحج عنه وفي بعض الرديات احرر بضم الهمة وكسر الحاء بان امر احدا بان يحج عنه فالتمسك
صحيح ولا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية اما صورة فظاهر اما معنى فلان الصوم تجوز
النفس والفدية اشباع ولا بين الحج والنفقة اما صورة فظاهر اما معنى فلان النفقة عين و
الحج افعال وهي عراض وحاصله ان قضاء الصوم بالفدية وقضاء الحج بالنفقة قضاء بمثل غير
معقول اذ لا مماثلة بين الصوم والفدية وكذا بين الحج والنفقة وانما اثبت الفدية في الصوم
والنفقة في الحج بالنص فقط قوله لكننا في النص الموجب للفدية يحتمل ان يكون معلولا بعلّة العجز
والصلوة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لا تعلق لوجوبها ولا لادائها
بالمال بل هي اهم من اى من الصوم لانهما عبادة بنفسها فلو كانا تعظيم الله تعالى بنفسها بخلاف الصوم
فانه عبادة بواسطة فهو النفس فامرنا به اى المكلف بالفدية عن الصلوة احتياطاً ورجونا القبول
من الله فضلاً جواب سوال مقدّر تقديره ان الفدية في الصوم للشيخ الفاني لما كانت غير معقول
المعنى وكانت ثابتة بالنص فلا يجوز ان يقاس عليها فدية الصلوة مع انكم تقولون ان من مات عليه
صلوة واوصى بالفدية فعلى الوارث ان يعدى لكل صلوة بقدر ما يقدر لكل صوم على المذهب المختار
وتقرير الجواب ان جوبه لفدية في قضاء الصلوة للاحتياط لا للقياس وذلك لان النص الموجب
لفدية في الصوم يحتمل ان يكون مخصوصاً به ويحتمل ان يكون معلولا بعلّة عامة وهي العجز فكما امرنا
في الصوم بسبب العجز بالفدية كذلك امرنا في الصلوة بسبب العجز بالفدية بل الصلوة اهم من

فقال محمد في الزيادات يجوز ثمان شاء الله تعالى كما اذا تطوع به الوارث في الصوم ولا نوجب التصديق بالشاة او بالقيمة باعتبار قيامه مقام التضحية بل باعتبار احتمال قيام التضحية في ايامها مقام التصديق اصلا اذ هو المشرع في باب المال ولهذا لم يُعَدَّ الى المثل بعد الوقت لهذا قال ابو يوسف الصوم فامرنا بانقدية فيها احتياطا فان كفت عنها فيها والا فله ثواب الصدقة ولذا فقال محمد في الزيادات يجوز ثمان شاء الله تعالى والمسائل القياسية لا تتعلق بالشية قط كما اذا تطوع بالوارث في قضاء الصوم من غير ايصاء نرجو القبول من ان شاء الله تعالى فكذا امرنا قوله ولا نوجب التصديق بالشاة او بالقيمة باعتبار قيامه مقام التضحية بل باعتبار احتمال قيام التضحية في ايامها مقام التصديق اصلا اذ هو المشرع في باب المال ولهذا لم يُعَدَّ الى المثل بعد الوقت جواب سوال آخر يراد عليه تقريره ان التضحية (وهي اراقة الدم في ايام النحر) عرفت قربتها بالنص وهي غير معقولة لانها اتلاف الحيوان وتعذيبه فلا يجوز ان يقاس عليها غيرها او يجعل غيرها قائما مقامها بطريق التعدي وانكم تجعلون التصديق بعين الشاة (فما اذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر او بالشراء الصادر من الفقير بنية التضحية) باقية بعد ايام النحر او بالقيمة فيما اذا استهلك الشاة المعينة للتضحية بالنذر او غيره او كان من وجبت عليه لم يضر حتى مضت ايام النحر قائما مقام التضحية حيث قلتم وجب عليه ان يصدق بعين الشاة او بالقيمة بعد ايام النحر تقرير الجواب انا لا نفعل التصديق بعين الشاة او بالقيمة واجبات باعتبار قيامه مقام التضحية حتى يلزم ما الزمتم بل للاحتياط باعتبار ان تكون التضحية في ايامها فرعا ويكون التصديق بعين الشاة او بالقيمة اصلا وتكون هي قائمة مقامه بعرض الضيافة لان الناس في تلك الايام اضياف الله ومن عادة الكريم ان يضيف بالطيب العام عنده وهو اللحم المزكي المراق منه الدم ولذا قلنا بالتضحية في تلك الايام فاذا مضت تلك الايام رجعنا الى ما هو الاصل وهو التصديق بالعين او بالقيمة اذ هو المشرع في باب المال وانما قلنا باعتبار احتمال قيام التضحية مقام التصديق لان التضحية في ايامها تحتمل ان تكون اصلا بنفسها او تحتمل ان تكون خلفاؤا الاصل هو التصديق فمادت الايام موجودة ونحن الاحتمال الاول وقلنا بوجوب التضحية وبعد الايام رجحنا الاحتمال الاخير وقلنا اوجب التصديق ولهذا لا لاجل ان ما لا يعقل مثله لا قضاء له كما يفهم من الايراد التزاما قال ابو يوسف

فيمن ادرك الامام في العيد راكعا لم يكبر لانه غير قار، وعلى مثل من
عنده قربة لكننا نقول بان الركوع يشبه القيام فباختبار هذه الشبهة
لا يتحقق الفوات فيؤتى بها في الركوع احتياطاً وهذه الاقسام كلها
تتحقق في حقوق العباد فتسليم عين العبد المغضوب اداء
كامل وسرودة مشغولاً بالدين او بالجناية بسبب كان في يد
الغاصب اداء قاصر

فيمن ادرك الامام في العيد راكعا لم يكبر لانه غير قادر على مثل من عنده قربة يعني من ادرك الامام
في صلوة العيد في الركوع ويعلم ان الامام يرفع راسه لوشغل بالتكبيرات قائماً فله ان يدخل في
الركوع مع الامام ولا يقضى التكبيرات في الركوع عند أبي يوسف لانها فأتت عن موضعها وهو القيام
وهو غير قادر على مثل من عنده قربة في الركوع فلا يصح قضاءها فيه كالقراءة والقنوت وعندنا يكبر في
الركوع من غير رفع يده لان الركوع فرض والتكبيرات واجبة فزاعى حالها حق الامكان فرفع اليدين في
التكبيرات سنة ولكن اوضعها على الركبتين في الركعة سنة فلا يترك احد هاتين الاخرتين وهذا نظير للقضاء الذي
هو شبه بالاداء لان هذا تضام من حيث الذات لان محلها القيام قبل الركوع وقد فات لكنه شبه
بالاداء كما بينه المصنف قوله لكننا نقول بان الركوع يشبه القيام لقيام الذمى الاسفل على حاله
ولان من ادرك الامام في الركوع فقد ادرك الركعة بجميع اجزائها من القيام والقراءة فتدبر
فباختبار هذه الشبهة اي المشابهة لا يتحقق الفوات فيؤتى بها اي التكبيرات في الركوع
احتياطاً ولما فرغ من بيان انواع الاداء والقضاء في حقوق الله تعالى شرع في بيان انواعها في حقوق
العباد فقال وهذه الاقسام السبعة المذكورة من الاداء والقضاء كلها تتحقق في حقوق العباد
ايضاً كما تتحقق في حقوق الله تعالى فتسليم عين العبد المغضوب على الوصف الذي وقع عليه الغضب
اداء كامل لانه اداء كما غضب من الاصل والوصف فكان كاداء العبد في الجماعة في حقوق الله تعالى وشرع
مشغولاً بالدين او بالجناية بسبب كان في يد الغاصب اداء قاصر يعني من العبد المغضوب مشغولاً بالدين
او بالجناية بان استهلك العبد مال انسان حال كونه في يد الغاصب فتعلق برقبته بالدين او بجناية
يسمى بها رقبته او طرفة حال كونه في يد الغاصب فلهذا كان العبد اداء قاصراً او كونه اداءً فقط هرا
ذلك العبد الذي وقع عليه الغضب ولما كونه قاصراً فلهذا كان الوصف في الوصف الذي وقع عليه الغضب الذي
وقع عليه الغضب وصار كاداء الصلوة منفرداً له ذلك العبد في يد المالك قبل الدفع الى الجناية

واذا تزوج على عبد بغير عينه كان تسليمه القيمة قضاء هو في حكم
الاداء حتى تجبر على القبول كما لو اتاها بالمسمى

اذ لا ماثله بين الفات من النفس الاطراف وبين المال اما صورة نظاها واما معنى فلان المال
ملوكه والادى مالك وانما شرع الله الدية لئلا تهدر النفس المحترمة مجانا وهذا نظير
للقضاء بمثل غير معقول واذا تزوج رجل امرأة على عبد بغير عينه كان تسليمه اى الزوج القيمة
الى المرأة قضاء هو في حكم الاداء حتى تجبر المرأة على القبول اى قبول القيمة كما لو اتاها بالمسمى وهو
العبد المتوسط تجبر على القبول فكذا تجبر على قبول القيمة وهذا نظير للقضاء الذى فى معنى الاداء
وحاصله اذا تزوج الرجل امرأة وجعل مهرها عبد اغير معين بان قال تكتمك على عبد فصحت
التسمية عندنا خلافا للشافعى فم ان اشترى عبد اوسطا وسلم اليها كان اداء وان اتاها قيمة عبد
وسطا كان قضاء اذ هو تسليم مثل الواجب ولكن فى معنى الاداء اذ العبد هنا مجهول الوصف لا يمكن
تسليمه الا بان يسلم عبد اوسطا او الوسط لا يتحقق بغير التقويم فصارت القيمة اصلا بهذا
الوجه فكان تسليم القيمة مثل تسليم العبد الوسط فكان اداء من هذا الوجه حتى تجبر المرأة على قبول
القيمة كما تجبر على قبول عبد وسط بخلاف العبد المعين والمكيل والموزون الموصوف لان المسمى معلوم
جنسا ووصفا فكانت قيمته قضاء خالصا ولمّا فرغ من اقسام الاداء والقضاء فى حقوق العباد شرع
فى الفرق بين وجوب الاداء وجوب القضاء واتى فى ضمنه بمسئلة القدرة التى هو شرط
للتكليف فاعلم اولا ان التكليف بما لا يطاق غير جائز عندنا خلافا للاشعرى لقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها ثم اختلفوا فى وقوعه فما يكون ممتنعا كذا انه كعدم القديم
وقلب الحقائق فالاجماع على انه لا يقع بالتكليف وما يكون ممتنعا لخيره بان يكون ممكنا فى
نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانقاء شرطه ولوجود مانع فالجمهور على ان التكليف
به غير واقع خلافا للاشعرى وثانيا ان ما هو داء التكليف ليس هو قدرة حقيقية يكون معها
الفعل وتكون علت له بلا تخلف لانها ليست سابقة على الفعل حتى يكلف الفاعل بسببها بل
المراد بها هنا هى القدرة التى بمعنى سلامة الاسباب والالات هيحة الجوارح فانها تقدم على الفعل
وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة وهى فى الصوم والصحة والاقامة وقس عليه ثالثا ان هذه
القدرة نوعان كامل وقاصر فالكامل هو القدرة الميسرة كالنصاب الحول والتماء فى الزكوة
وهى زائدة على القاصرة فيصير الواجب به سهلا ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب

ثم الشرع فترق بين وجوب الأداء ووجوب القضاء فجعل القدرة
الممكنة شرطاً لوجوب الأداء دون القضاء لأن القدرة شرط
الوجوب ولا يتكرر الوجوب في واجب واحد والشرط كونه
متوهم الوجود لا كونه متحقق الوجود فإن ذلك لا يسبق
الأداء ولهذا

والقاصر هي القدرة الممكنة وهي أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما ألزمه كالمال للزكاة
وهي شرط في أحاد كل أمر والشرط لوجوب الأداء قوهما أي كونهما متوهم الوجود لا متحقق الوجود
ثم الشرع فترق بين وجوب الأداء وبين وجوب القضاء بعد ما كان اتحادها في أن ما هو
سبب لأحد هما سبب للآخر كما مر سابقاً ثم بين الفرق بقوله فجعل الشرع القدرة
الممكنة شرطاً لوجوب الأداء دون القضاء يعني أن الشارع جعل القدرة الممكنة شرطاً
لوجوب الأداء لا لوجوب القضاء حتى لو كان قادراً على الأداء ثم زالت القدرة بعد خروج
الوقت وجب عليه القضاء لأن القدرة الممكنة شرط الوجوب ولا يتكرر الوجوب في واجب
واحد يعني لما ثبت أن القضاء يجب بالسبب السابق الذي يجب به الأداء فكان وجوب القضاء
عين بقاء ذلك الوجوب لا وجوباً آخر وقد تحقق القدرة أول مرة لهذا الواجب فلو جعل هذه القدرة
شرطاً لوجوب القضاء الذي هو عين بقاء ذلك الواجب أيضاً يتكرر الشرط ويكرر الوجوب
الذي هو مشترك فيلزم أن يكون واجب واحد وجوباً وذلك باطل بالضرورة فثبت أن وجوب
القضاء لا يشترط فيه هذه القدرة فكان المطلوب ح السؤال والأثر والدليل عليه أن في
آخر العصر يلزمه تداريفاً فاته من الفرائض وعلم يقيناً أنه لا يقدر على ذلك في هذا الوقت
فيظهر ثمرة في حق وجوب الأيضاء بالفدية أو الأثر وأما لو كان المطلوب الفعل فلا بد من
القدرة لأن طلب الفعل بغير القدرة لا يجوز والشرط لوجوب الأداء كونه أي ما ذكر من القدرة
متوهم الوجود لا كونه متحقق الوجود فإن ذلك أي كونه متحقق الوجود لا يسبق الأداء يعني
القدرة الممكنة ليس من ضروراتها أن تكون متحققة في الحال بل يكفي توهماً فلا يلزم أن يكون
الوقت الذي يسم فيه علم ركعات موجداً متحققا في الحال بل يكفي توهماً بأن يستد الوقت
من جانب الله وذلك لأن هذه القدرة شرط والشرط يسبق الشرط الذي هو ههنا الأداء وكونهما
متحقق الوجود لا يسبق الأداء فكيف يعلم الشرطية ولهذا أي لأجل أن الشرط هو كونهما متوهم الوجود

قلنا اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر في آخر الوقت تلزمه الصلوة خلافًا
لنزف الشافعي بجواز ان يظهر في الوقت امتداد بوقف الشمس كما كان لسيما
عليه السلام فصار الاصل مشروعاً ووجب لنقل العجز فيه ظاهر كما في الحلف على
مسير السماء وهو نظير من هم عليه وقت الصلوة وهو في السفر ان خطاب الاصل يتوجه عليه
ثم يحول الى التراب للعجز الحالى ومن الاداء ما لا يجب الا بقدره مبسرة للاداء

قلنا اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر في آخر الوقت تلزمه الصلوة خلافًا لنزف و الشافعي بجواز ان يظهر في
الوقت امتداد بوقف الشمس كما كان لسيما عليه السلام يعني اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او ظهر العجز
في آخر الوقت الذي لا يسع فيما لا التحريم لزومه الصلوة لاحتمال امتداد الوقت بوقف الشمس وذلك
لمكن كما وقع لسيما عليه السلام حين عرج عليه الصافات الجياد فانت صلوته العصر يا شغاله
بما فحق تلك الخيل وضرب اعناقها لم رضات الله تعالى فجأزه الله بان اكبره بروا الشمس الى موضعها
وتسخير الرياح بدلا عن الخيل فيجربى بامر رعاء حيث اصاب هذا في القران فتأمل وقد وقع ذلك
ليوشع عليه السلام حتى ظفر قبل دخول ليلة السبت قصته مذكورة في صحيح البخاري وقد وقع ذلك لنبينا
عليه الصلوة والسلام حين فانت صلوته العصر على كما حكاه القاضي العياض في شفاء وقال الشافعي وزني
لا يجب عليه الصلوة لانه ليس بقادر على الفعل لغوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم يثبت التكليف

لغوات شرطه هذا التوهم غير كاف هذا هو القياس فصار الاصل مشروعاً ووجب لنقل العجز فيه ظاهر كما في الحلف
على مسير السماء يعني لاجل توهم القدرة فصار الاصل اي الاداء واجبا على المكلف وجب عليه النقل الى القضاء لانه
في الاصل نقل كما ظهر العجز في الاداء والحاصل ان الاداء لاجل القدرة المتوهمه يكون مشروعاً ويجب عليه
القضاء لظهور العجز كما يعتقد الذين لاجل الامكان التوهم ويبحث في الحال لظهور العجز عن ايجاد شرط البرق
قول من حلف وانه ليس من السماء لان مسير السماء ممكن كما وقع لمحمد عيسى عليها السلام وقال تعالى اخبارا
عن الجن وانا لمنسأ السماء فلا حل هذا الامكان تنعقد اليه من لظهور عجزه عن مسير السماء ويبحث وهو اى
اعتبار التوهم نظير من هم اى خل عليه بغتة وقت الصلوة وهو في السفر فرح ظهور عجزه عن استعمال الماء لعدم
تحيته الماء قبل ذلك لاشتغاله بتعب السفر وعدم من يعلمه بالوقت من المؤذن وغيره ليتوجه اليه خطاب
الاصول كما قال ان خطاب الاصل الى الوضوء وهو قوله فاعملوا الآية يرجع عليه توهم القدرة لانه يمكن وجد
ان الماء بطريق الكرامة كما كان لبعض المشايخ ثم يحول الخطاب من الاصل الى الحلف هو التراب العجز الحالى فيجب عليه
التيهم لما فرغ من بيان القدرة المكنة شرع في الميسرة فقال ومن الاداء اي بعض الاداء ما لا يجب الا بقدره مبسرة للاداء

له اشارة الى سوال
وجوابه السؤال
نهان الطام الى
وقوفه على الشرع المذكور
في قصة سليمان دا
فلا ياسب ذكرها
واما الجواب فيمكن
ان يقال ان
اشهرها حجت
باجمال فنزف
سليمان انها نزلت
فلا عجز لمن فانه
الله تعالى انها لم
تقرب فوقف
الشس الى ان
صل العصر وكان
ان تقرب فللا
بالر الوقت
.

وهي زائدة على الأولى بدرجة وفرق ما بينهما أن بالثانية تتغير صفة
الواجب فيصير سمحاً سهلاً فيشترط دوامها ببقاء الواجب لأن الحق
متى وجب بصفة لا يبقى واجباً إلا بتلك الصفة ولهذا قلنا بأنه
يسقط الزكاة بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج والخارج إذا صظم
الزرع أفقاً لأن الشرع أوجب الأداء بصفة اليسر لا ترى أنه خص
الزكاة بالمال النامي التحولي

ثم بين القدرة الميسرة بقوله وهي زائدة على الأولى أي القدرة الممكنة بدرجة وهي اليسر وفرق
ما بينهما أي بين القدرتين في الحكم أن بالثانية تتغير صفة الواجب من العسر إلى اليسر
فيصير الواجب سمحاً سهلاً فيشترط دوامها أي القدرة الميسرة ببقاء الواجب فمأد امت
هذه القدرة بآقية يبقى الواجب وإذا انتفت انتفى الواجب وذلك لأن الواجب إنما ثبت
بصفة اليسر فلو بقي الواجب مع انتفاء هذه القدرة ليتبدل من اليسر إلى العسر وهذا
معنى قوله لأن الحق أي الواجب متى وجب بصفة لا يبقى واجباً إلا بتلك الصفة **ف**
واعلم أن هذه القدرة إنما شرطت لأكثر العبادات المالية دون البدنية ولهذا أي لأجل
اشتراط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب قلنا بأنه يسقط الزكاة بهلاك النصاب لزوال
القدرة الميسرة التي كانت شرطاً لوجوبها خلافاً للشأن في أن عنده لا تسقط لتقرر الوجوب
عليه بالتمكن بخلاف ما إذا استهلكه إذ تبقى عليه زجره على التعدي وهذا إذا هلك النصاب
كله وأما إذا هلك بعضه فبقى الزكاة في الباقي بحصته وكذا يسقط العشر بهلاك الخارج لأن
العشر كان واجباً بالقدرة الميسرة لأن الممكنة فيمكن بنفس الزراعة فإذا شرط بقاء
تسعة أعشار عنده علمنا أنه لا يجب إلا بصفة اليسر فإذا هلك الخارج كله أو بعضه يبطل
العشر بحصته لأننا سمعنا أن مقتضى وجود المحصول بالآقية وكذا يسقط الخارج إذا صظم أي
انماصل الزرع أفقاً لأن الخارج إنما وجب بالقدرة الميسرة لأنه يشترط فيه التمكن من
الزراعة بنزول المطر ووجود آلات الحرث وغير ذلك فإذا لم يعطل وزرع الأرض
واستاصلت الزرع أفقاً يسقط الخارج لزوال القدرة الميسرة ثم أثبت القدرة الميسرة في كل
واحد من الزكاة والعشر الخارج بقوله لأن الشرع أوجب الأداء بصفة اليسر في كل واحد لا ترى
أنه خص الزكاة بالمال النامي التحولي وهذا دليل اليسر والتمكن الزكاة في نفس المال بتغير صفة

والعشر بالخارج حقيقة والخارج بالتمكن من الزراعة وعلى هذا قلنا ان الحائث في اليمين اذا ذهب ماله كفر بالصوم لان التغيير في انواع التكفير بالمال والنقل عنه الى الصوم للعجز في الحال مع توهم القدرة فيما يستقبل تيسير الاداء

النماء وغيره وخص العشر بالخارج حقيقة وهذا دليل اليسر والا فلا مكان ثابت بنفس الزراعة وخص الخارج بالتمكن من الزراعة وهذا دليل اليسر حيث لم يتعلق الخارج برقبة الارض سواء حصل لما تمكن من الزراعة بنزول المطر وحصول آلات الحراث او لا وعلى هذا اي لاجل اشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب قلنا ان الحائث في اليمين الذي كان له قدرة التكفير بالمال اذا ذهب ماله كفر بالصوم لان الكفارة بالمال تجب بالقدرة الميسرة فيشترط دوام القدرة على المال لبقاء الواجب فاذا ذهب ماله انتقت القدرة على المال وباشتقائها انتفى الواجب فلا يجب بالمال بل بالصوم وانما قلنا ان الكفارة بالمال تجب بقدرة ميسرة لوجهين احدهما ما بينه المصنف بقوله ان التغيير في انواع التكفير بالمال دليل اليسر وحاصله ان الله تعالى خيره بين انواع الكفارة بالمال كالاعناق والاطعام والكسوة وذلك تيسير لان الخيارات امور غير متماثلة في المعنى كالانواع الكفارة يتعدى اثره الى المعنى فيفيد التيسير لا محالة لانه اذا ثبت له الخيار يوفق بما هو الايسر عليه كالمسافر يخير بين الصوم والفطر ولو كان الواجب عينا كان اشق عليه كالمقيم يجب عليه الصوم خاصة بخلاف الخيار الذي يكون بين امور متماثلة في المعنى كما في قوله تعالى ان اقتلوا انفسكم واخرجوا من دياركم فان اثره يقتصر على الصورة ولا عبرة بالصورة فيفيد تأكيد الوجوب لا تيسيره والتغيير في صدقة الفطر حيث خير فيه ما بين نصف صاع من بروبين صاع من شعير وغيره من القبيل انثاني فلا يرد انه يلزم ان تكون هي واجبة بصفة اليسر ايضا للتغيير وذلك خلاف الواقع والثاني ما بينه بقوله والنقل عنه عطف على اهم ان اي وان النقل عن التكفير بمال الى الصوم للعجز في الحال نذهب المال مع توهم القدرة على التكفير بالمال فيما يستقبل تيسير الاداء منصوب على التميز وهو قائم مقام خبر ان وحاصله ان نقل الحكم عن التكفير بالمال الى الصوم لكونه عاجزا في الحال عن التكفير بالمال مع توهم قدرته عليه في المستقبل تيسير على المكلف وسهولة الامر عليه حيث امكن له الخروج عن العهدة بالصوم في الحال ولم يعتبر العجز المستدام في العمر في حقه كما اعتين

فكان من قبيل الزكوة إلا أن المال هنا غير عين فأي مال أصابه من بعد دامت به القدرة ولهذا ساوى الاستهلاك الهلاك هنا لانعدام التعدي على محل مشغول بحق الغير وأما الحج فالشرط فيه الممكنة من السفر المعتاد براحلة وزاد اليسر لا يقع إلا بخدم واعوان مراكب ليس ذلك بشرط بالإجماع فلذلك لم يكن شرطاً لتمام الواجب

في حق الشيخ الثاني وإذا ثبت أنها وجبت بقدرة ميسرة فكان أي التكفير بالمال من قبيل الزكوة في اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب فإذا هلك المال يسقط الكفارة بالمال وينتقل الوجوب إلى المصون منه زكوة كما يسقط الزكوة بهلاك المال هنا أي في الكفارة غير عين أي غير معين بل الوجوب بمطلق المال فأي مال أصابه أي الحائث من بعد أي بعد الحث وبعد العجز دامت به القدرة أي ثبت بذلك المال القدرة ولم دفع دخل مقدرة تقريره ان الكفارة بالمال لما كانت من قبيل الزكوة حتى تسقط بهلاك المال مثل الزكوة فينبغي أن لا يعود وجوب الكفارة بالمال عليه بمحصل مال أخر بعد السقوط كما في الزكوة ومع ذلك أنك تقولون أنه يجب عليه الكفارة بالمال إذا حصل له مال أخر تحرير الجواب أن بينهما فرقا وهو أن الزكوة تجب بمال معين فبعد هلاكه لا يعود الوجوب بمحصل مال أخر حتى لا يحول عليه الحول وإذا الكفارة بالمال فلم تتعلق بمال معين بل بمطلق المال لأن المقصود ما يصلح للتقرب الموجب للثواب السابق لا ثم الحث فإلما المارحود وقت الحث والمأصل بعده سواء فيه فأي مال حصل له بعد ذلك ثبت له القدرة على أداء الكفارة

بالمال فلذلك تجب عليه ولهذا ساوى الاستهلاك الهلاك هنا لانعدام التعدي على محل مشغول بحق الغير يعني لأجل أن المال غير معين في الكفارة بالمال هلاك المال بنفسه واستهلاكه أي ما سوا في سقوط وجوب الكفارة بالمال فكما تسقط بالهلاك تسقط بالاستهلاك وذلك لأن المال لما كان غير معين في وجوب الكفارة لم يوجد التعدي منه على محل مشغول بحق الغير حتى يقال تجب عليه الكفارة بالمال بالاستهلاك زجره على التعدي بخلاف الزكوة فإن المال فيها معين لوجوب الزكوة فإذا استهلك المال لم تسقط الزكوة عن ذمته لوجود التعدي منه على محل مشغول بحق الغير فتجب عليه الزكوة زجره على التعدي وأما الحج فالشرط فيه القدرة الممكنة من السفر المعتاد براحلة وزاد اليسر لا يقع إلا بخدم واعوان ومراكب وليس ذلك بشرط بالإجماع فلذلك لم يكن دوام القدرة الممكنة شرطاً لتمام الواجب حتى إذا انقوت القدرة بقي الحج واجبا على حاله ويظهر ذلك في حق الأثر

وكن لك صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر بل بشرط القدرة و
هو الغناء ليصير الموصوف به أهلاً للاغناء

والإيصاء هذا ابتداءً ببيان أن الحج وكن صدقة الفطر لا تجبان بقدرة ميسرة بل بقدرة ممكنة
أما الحج فلان الزاد القليل والرحلة الواحدة أدنى ما يتمكن به المرء من أداء الحج وهذا هو
المستفاد من قوله تعالى من استطاع إليه سبيلاً لان الاستطاعة يتحقق بما ذكرنا وأما
اليسر فلا يحصل إلا بخدم واعوان ومراكب كثيرة وذلك ليس بشرط بالإجماع فإذا
ثبت أنه يثبت بالقدرة الممكنة فبقاء هذه القدرة لا يكون شرطاً لدوام الحج لأن بقاء
القدرة الممكنة ليس بشرط لبقاء الواجب لأنها شرط محض ولا يشترط بقاءها كالشهود
في باب النكاح فإذا انتفت القدرة الممكنة للحج يبقى الحج واجباً وأما صدقة الفطر
فبينها المصنف بقوله وكذلك صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر بل بشرط
القدرة الممكنة وهو أي الشرط المذكور الغناء ليصير الموصوف به أهلاً للاغناء
يعني صدقة الفطر إنما تجب بقدرة ممكنة وهي الغناء الشرعي وهو كونه مالاً كافياً
للتصايب وهذا الغناء ليس يسراً لأن اليسر إنما يحصل بالمال النامي ليكون الأداء
من الفضل وهو الذي ليس بشرط ولذا لم يشترط فيها تحول بل لو ملك
النصاب ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر وإنما جعلنا الشرط الغناء لقوله عليه السلام
خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى رواه البخاري ومسلم فلا بد من اعتبار صفة الغناء
في المكلف ليصير بواسطة أهلاً للاغناء الغير لأن الاغناء من غير الغنى لا يتحقق كما
إن التملك من غير المال لا يتحقق فأن قيل المراد بالغناء هو كونه مالاً كافياً
للقوت فأصل عن يومه وهذا هو القدرة الممكنة وما قلتم به هو الميسرة فيجب
الصدقة على كل من يملك قوتاً فاضلاً عن يومه كما هو مذاهب الشافعي قلت لو يكون
المراد بالغناء ما قلتم يلزم قلب الموضوع ويرجع الأمر إلى الحجج بأن يعطى اليوم
هذا القدر الفقير فيصير محتاجاً إلى السؤال فيسئل من ذلك الفقير غداً عين تلك
الصدقة وهذا أقبح لأن دفع حاجة نفسه لا يحتاج إلى السؤال أولى من دفع
حاجة الغير ولذا قلنا أن عندنا ما دون النصاب له حكم العدم حتى حل الشرع
لمالكه أخذ الصدقة ثم أثبت قوله إصدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر بقوله

الأتري ان يجب بثياب البذلة ولا يقع بها اليسر لانها ليست بناحية
 فلم يكن البقاء مفتقراً الى دوام شرط الوجوب. فصل في صفة
 الحسن للمأمورية المأمورية نوعان حسن لمعنى في عينه وحسن
 لمعنى في غيره والذي حسن لمعنى في عينه نوعان ما كان المعنى في
 وضعه كالصلوة فانها تتأدى بافعال واقرار وضعت للتعظيم
 والتعظيم حسن في نفسه الا ان يكون في غير حينه او حالة

الأتري انه اي الواجب وهو صدقة الفطر يجب بثياب البذلة اي بالثياب التي يتبدل ويستعمل
 في اللبس حتى لو ملك من هذه الثياب فإزالة عن حاجته الاصلية ما يساوي نصاً با
 وجب عليه صدقة الفطر والمحال لا يقع بها اليسر لانها ليست بناحية وحصول اليسر انما
 يكون بالمان النامي ليكون الاداء من الفضل نعم يحصل بهذه الثياب القدرة الممكنة فعلم
 ان الشرط للصدقة هو القدرة الممكنة لا الميسرة فلم يكن البقاء مفتقراً الى دوام شرط الوجوب
 يعني فلا يحتاج الواجب وهو صدقة الفطر في بقائه الى بقاء القدرة الممكنة التي هو شرط له
 كما عرفت وكما فرغ المصنف عن بيان القدرة الممكنة والميسرة شرع في بيان حسن المأمور
 به فقال فصل في صفة الحسن للمأمورية ولما اثبت صفة الحسن للمأمورية في آخر
 الكتاب لم يحتمل الى اثباته هنا فتركه وشرع في تقسيمه فقال المأمورية نوعان احدهما
 حسن لمعنى في عينه بان يكون الحسن في ذات ذلك المأمورية من غير واسطة وثانيهما
 حسن لمعنى في غيره بان يكون منشأ حسنه هو ذلك الغير والمأمورية لا دخل له فيه والذي
 حسن لمعنى في عينه وهو القسم الاول نوعان احدهما كان المعنى الذي اتصف به المأمور
 به بالحسن في وضعه من غير نظر الى واسطة يعني النوع الاول من القسم الاول ما يكون
 الوصف (الذي صار به المأمورية حسناً) في حد ذاته حسناً كالصلوة فانها تتأدى بافعال و
 اقوال وضعت للتعظيم والتعظيم حسن في نفسه الا ان يكون التعظيم في غير حينه كالصلوة في
 الاوقات المكروهة او في غير حاله كالصلوة مع الحديث والجنابة والحاصل ان الصلوة
 حسن لمعنى وضع الحسن في نفسه فانها افعال كالكروع والسجود واقوال كالثناء
 والتسبيح فحسنها لهذه الافعال والاقوال وهذه الانعال والاقوال حسن

وما التحق بالواسطة بما كان المعنى في وضعه كالزكاة والصوم والحج
فان هذه الافعال بواسطة حاجة الفقير واشتهاء النفس وشرف
المكان تضمنت اغناء عباد الله وقهر عدوه وتعظيم شعائره فصارت
حسنة من العبد للرب عزت قدرته بلا ثالث معنى لكون هذه
الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى مضافاً اليه

في نفسها لانها تعظيم للرب والتعظيم حسن في نفسه لانه شكر المنعم ومن هذا القسم الايمان
بالله بل هو اعلى درجة منه لانه لا يقبل السقوط بحال بخلاف الصلوة ولذا اقسام بعضهم النوع
الاول من القسم الاول على قسمين الاول ما لا يقبل السقوط كالايان والثاني ما يقبل السقوط كالصلوة
وثانيهما ما التحق بالواسطة بما كان المعنى في وضعه يعني النوع الثاني ما يكون ملحوقاً بما كان
المعنى في وضعه اي بالنوع الاول بسبب واسطة كالزكاة والصوم والحج فالزكاة في الظاهر ارضاعة
المال وانما صارت حسنة لدفع حاجة الفقير وحاجة بعض خلقه تعالى لا اختيار للفقير فيها وكذا
الصوم في الظاهر تجويع النفس واهلاكها وانما صار حسناً لقهر النفس الامارة بالسوء التي هي عدو
الله تعالى وعداؤها بخلق الله تعالى لا اختيار للعبد فيها وكذا الحج في الظاهر قطع مسافة وثيرة
امكنة متعددة وسعى وهذه الامور ليست حسنة وانما حسن لشرف المكان وهذه الشرافة ببعض
خلقته تعالى لا اختيار للعبد فيها ولما كانت تلك الوسائط بمحض خلق الله تعالى فصارت كأنها
لم تكن حائلة فيما بين فصار الزكاة والصوم والحج حسنة لعينها اي لا بواسطة امر خارج عن ذاتها
فصارت ملحقة بالحسن لعينه فلذا جعلت من اقسامه فتأمل وهذا معنى قوله فان هذه الافعال
بواسطة حاجة الفقير في الزكاة واشتهاء النفس في الصوم وشرف المكان في الحج تضمنت اغناء
عباد الله في الاول وقهر عدوه وهو النفس في الثاني وتعظيم شعائره في الثالث وكل واحد من هذه
الامور حسنة فصارت هذه الافعال الثلاثة حسنة من العبد للرب عزت قدرته بلا ثالث معنى اي بلا
واسطة امر خارج لكون هذه الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى مضافة اليه يعني انما صارت هذه الافعال
حسنة بلا واسطة وملحقة بالحسن لعينه مع ان الوسائط موجودة لان هذه الوسائط مخلوقة
لله تعالى ومضافة اليه فصارت كأنها لم تكن حائلة وهذا هو الفرق بين هذا النوع والقسم الثاني
الذي ياتي بيانه فان الواسطة في الاول مخلوقة لله تعالى فصارت كأن لم تكن موجودة فالتحق
بالحسن لعينه بخلاف الثاني فان الوسائط فيه يفعل العباد واختيارهم فلذا اعتبرت

وحكم هذين النوعين واحد وهو ان الوجوب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب او باعتراض ما يسقطه بعينه والذي حسن لمعنى في غيره نوعان ما يحصل المعنى بعده بفعل مقصود كالوضوء والسعي الى الجمعة وما يحصل المعنى بفعل المأمورية كالصلوة على الميت

وجعلت الافعال التي فيها هذه الوسائط داخلية في الحسن لغيره كالجهد وصلوة الجنازة واقامة الحد ودحكم هذين النوعين اي الحسن لمعنى في نفسه والمتحقق به واحد وهو ان الوجوب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب او باعتراض ما يسقطه بعينه يعني حكم هذين النوعين واحد وهو ان الوجوب لا يسقط عن الذمة بعد ثبوته الا بانتيان اى بادائه او باعتراض ماله اثر في اسقاط نفسه بلا واسطة كالحيض والنفاس فان الصلوة يسقط عن الذمة بالحيض والنفاس وهذا بخلاف ما هو حسن لغيره كالوضوء والجهد فانه يسقط بسقوط ذلك الغير ويبقى ببقائه والمراد بالواجب ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بالامر صححت اضافته ما ثبت به الى الامر بواسطته فاندفع ما قيل ان كان المراد بالواجب ما ثبت في الذمة بالسبب هو نفس الوجوب عمم قوله باعتراض ما يسقطه بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب بالمحادث العارضة في الوقت ولكن ايراده هنا غير مناسب لانه يصدر بيان حسن ما ثبت بالامر لا في بيان حسن ما ثبت بالسبب وان كان المراد ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء فلا يصح قوله او باعتراض ما يسقطه لان وجوب الاداء بعد ثبوته لا يسقط بعارض والذي حسن لمعنى في غيره وهو القسم الثاني نوعان احدهما ما يحصل المعنى الذي حسنه لاجله بعده بفعل مقصود كالوضوء والسعي الى الجمعة يعني النوع الاول هو ما لا يتأدى الغير الذي حسن المأمورية لاجله بنفس فعل المأمورية بل لا بد ان يوجد بعد المأمورية بفعل اخر مقصود كالوضوء والسعي فالوضوء في نفسه تدبير وتطهير للاعضاء واصناعة للماء وانما صار حسنا لاجل الصلوة والصلوة لا تحصل بنفس الوضوء بل لا بد لها من فعل اخر قصد التوجه به للصلاة وكذا السعي الى الجمعة عبارة عن المشي ونقل الاقدام وليس في ذاته حسن وانما حسن لاقامة الجمعة وهي لا تحصل بمجرد المشي بل بفعل اخر يجده وثانيهما ما يحصل المعنى بفعل المأمورية يعني النوع الثاني ما يتأدى الغير الذي حسن المأمورية لاجله بنفس فعل المأمورية به لا بفعل اخر يجده كالصلوة على الميت فانما في نفسها بدع مشابهة لعبادة الاصنام

والجهاد واقامة الحد ود فان ما فيه الحسن من قضاء حق وكبت اعداء الله تعالى والزجر عن المعاصي يحصل بنفس الفعل وحكم هذين النوعين واحد ايضا وهو بقاء الواجب بوجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير **فصل في النهي** وهو في صفة القبح ينقسم انقسام الامر في صفة الحسن

وانما حسنت لقضاء حق المسلم وهو يحصل بمجرد الصلوة لا يحتاج الى فعل اخر بعد ها والجهاد فانه في نفسه تعذيب عباد الله وتخريب بلاده وانما صار حسنا لاجل اعلاء كلمة الله والاعلاء يحصل بمجرد الجهاد لا يحتاج الى فعل اخر بعد واقامة الحد ود فانها في الظاهر تعذيب وانما حسنت لزر الناس عن المعاصي وهو يحصل بمجرد اقامة الحد ود لا يحتاج الى فعل اخر بعده وهذا معنى قوله فان ما فيه من الحسن ليس لذاته بل من جهة قضاء حق المسلم كما في سبلوة

النجاسة وكبت اعداء الله تعالى كما في الجهاد والزجر عن المعاصي كما في اقامة الحد ود يحصل بنفس الفعل كما عرفت انفا لما كانت هذه الوسائط (وهي اسلام الميت وكفر الكافر وهتك حرمة المناهي في النوع الثاني والصلوة والجمعة في النوع الاول) بفعل العباد واختيارهم اعتبرت هذه الوسائط وجعلت داخلية في الحسن لغيره وحكم هذين النوعين واحد ايضا وهو اى المحسنة بقاء الواجب بوجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير فبقى الوضوء والسعي بقاء الصلوة والجمعة ويسقط بسقوطهما وكذا الصلوة على الميت والجهاد واقامة الحد ود تبقى بقاء حق المسلم واعلاء كلمة الله وعتك حرمة المناهي ويسقط بسقوطها كما اشرنا اليه سابقا فتأمل ولما فرغ من الامر شرع في مقابلته وهو النهي فقال **فصل في النهي** وهو في اللغة المنع ومنه النهي

للعقل لننعه عن القبح وفي اصطلاح الاصوليين هو قول القائل لغيره لا تفعل على سبيل الاستعلاء وهو في صفة القبح ينقسم انقسام الامر في صفة الحسن اى ما ينقسم الامر في كون المأمور به حسنا الى الحسن لعينه ولغيره والى ما هو ملحق بالحسن لعينه كذلك النهي ينقسم في كون المنهى عنه قبيحا الى كونه قبيحا لعينه والى ما هو ملحق به والى ما هو قبيح لمعنى في غيره كما استعلم وذلك لان الحكيم كما لا ياهى الا بالحسن كذلك لا ينهى الا بالقبح وضبط التقسيم هو ان المنهى عنه اما ان يكون قبيحا لعينه بان يكون ذاته قبيحة مع قطع النظر عن الاوصاف اللازمة والعوارض المجاورة وذلك نوعان الاول ما يكون قبيحه وضعا بان يكون وضعه للقبح العقلي مع قطع النظر عن ورود الشرع

ما قيم لعينه وضعا كالكفر والعيب وما التحق به بواسطة عدم
الاهلية والمحلية شرعا كصلوة المحدث وبيع الحر والمضامين و
الملاقيم وحكم المنهي فيهما بيان انه غير مشروع اصلا وما قيم لمعنى
في غيره وهو نوعان

والثاني ما يكون قيمه شرعا بان الشرع ورد بقيم لا يفجوزه العقل او لغيره بان يكون القيم للغير وبقبحه
يكون المنهي عنه قبيحا وذلك ايضا نوعان احدهما وصف بان يكون الغير الذي قيمه لاجله المنهي
عنه وصفا لازما للمنهي عنه وثانيهما مجاورا بان يكون الغير الذي قيمه لاجله المنهي عنه
مجاورا له في بعض الاحيان ومنفكا عنه في بعضها نصارا لاقسام اربعة فالاول ما بينه المص
بقوله ما قيم لعينه وضعا كالكفر والعيب فالكفر قيم لعينه وضعا لان في ذاته قبيحا يعرف
بمجرد العقل وهو كفر ان المنعم ولذا لا ينسخ حرمة وكذا العيب فانه لما كان عبارة عن فعل
خال عن الفائدة او عاقل ليس له عاقبة حميدة يعرف قبحه الذي في ذاته يجرى العقل
وما التحق به اى بالقسم الاول بواسطة عدم الاهلية والمحلية شرعا كصلوة المحدث وبيع
الحر والمضامين والملاقيم هذا هو القسم الثاني وذلك لان الصلوة ليست في نفسها قبيحة
يعرف قبحها بالعقل بل في نفسها حسنة ولكن الشرع جعل اهلية العبد لها منحصرة في حال
الطهارة فالتحق بباقيهم وضعا بواسطة عدم الاهلية وكذا ابيع هؤلاء الاشياء قيم ولكن لا يعرف
قبحها الا بالشرع وذلك لان البيع في نفسه ليس قبيحا يعرف قبحه بالفعل بل حسن الا ان الشرع
جعل محله بالآمتقوما والحر ليس بمال وكذا المضامين ليست بمال وهي ما تضمنه اصلا ب
الغلول جمع مضمون وصورة بيعها ان يقول بعت الولد الذي يحصل من هذا الفعل فهو
بيع الماء وهو ليس بمال شرعا نصار بيعها قبيحا شرعا التحق بالقيم وضعا بواسطة عدم المحلية
شرعا وكذا الملاقيم ليست بمال وهي ما في البطون من الاجنة جمع ملقوح او ملقوحة من
تحقت الدابة اذا حبلت وهو فعل لازم لا يجئ اسم المفعول منه الا موصولا بحرف الجر الا
انهم استعملوا بحذف الجار كذا قيل وصورة بيعها ان يقول بعت الولد الذي يحصل من هذه
الثاقبة ببيعها قيم شرعا لعدم المحلية لان الماء قبل ان يخلق ليس بمال البيع وكان ذلك من عادة
العرب فتمى النبي صلى الله عليه وسلم عنه وحكم المنهي فيهما اى في القسمين المذكورين بيان انه اى
المنهي عنه غير مشروع اصلا لا يتصور ان يكون مشروعا بوجهه وما قيم لمعنى في غيره وهو نوعان

ما جاوره المعنى جمعا كالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة والوطى في حالة الحيض وحكمه انه يكون صحيحا مشروعا بعد النوى و لهذا قلنا ان وطئها في حالة الحيض يحلها الزوج الاول ويثبت بها احصان الوطى وما اتصل بالمعنى وصفا كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر

احدهما ما جاوره المعنى جمعا هذا هو القسم الرابع يعنى القسم الرابع ما جاوره المنهى عنه الغير الذى فيه لاجله ذلك المنهى عنه جمعا بان يجمعا في بعض الاحيان من غير ان يصير ذلك الغير وصفا لازما لاداء خلا في حقيقته كالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة والوطى في حالة الحيض فالقسم في هذه الاشياء لا يجرى وهذه الاشياء لادائها فالبيع في وقت اذان الجمعة امر مشروع في ذاته وانما فيه بالاخلال بالسعى الواجب الى الجمعة وهو امر مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه فان البيع قد يوجد بغير الاخلال بان يبيع في الطريق ذاهبين الى الجامع والاخلال بالسعى قد يوجد بدون البيع بان يكت في الطريق بغير البيع وكذا الصلوة في الارض المغصوبة مشروعة في ذاتها وانما تجتمع لاجل شغل ملك الغير وهو امر ينفك عن الصلوة بان يوجد الصلوة في ملك نفسه ويوجد الشغل بغير الصلوة بان يسكن فيها ولا يصل وكذا الوطى في الحيض مشروع من حيث انها منكوحه وانما فيه لاجل الادى وهو امر مجاور للوطى قد ينفك عن الوطى بان يوجد الاذى بدون الوطى والوطى بدون الاذى وحكمه اى حكم هذا القسم انه اى المنهى عنه يكون صحيحا مشروعا بعد النوى بلا خلاف حتى انعقد البيع وقت النداء ويكون موجبا للملك من غير توقف على القبض ويتأدى الغرض في الارض المغصوبة ويكون الوطى في حالة الحيض سببا للاحصان مثل الوطى في حالة الطهر ولهذا اى لاجل ان المنهى عنه في هذا القسم يكون مشروعا بعد النوى قلنا ان وطئها في حالة الحيض يحلها الزوج الاول ويثبت بها احصان الوطى يعنى من طلق امرأته تلك الايجل له هذه المرأة بعد ذلك حتى تنكح زوجا غيره ويدخل بها ذلك الزوج الثانى فان دخل بها في حالة الحيض تحل به للزوج الاول بان ينكحها بعده وكذا يثبت بها احصان فان من شرط الاحصان ان يدخل بالمرأة على وجه مشروع فان دخل بها في حالة الحيض يصير به محصنا حتى لو زنى بعده كان حده الرجم وما اتصل به المعنى وصفا وهذا هو القسم الثالث بان يكون الغير الذى صار المنهى عنه لاجله قبيحا وصفا لازما له لا ينفك عنه كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر فان البيع الفاسد كالبيع بالخمر ليس قبيحا باصـ

والنهي عن الأفعال المحسبة يقع على القسم الأول والنهي عن الأفعال الشرعية يقع على القسم الأخير وقال الشافعي في البابين أنه ينصرف إلى القسم الأول الأبدليل لأن النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن فينصرف مطلقاً

لأنه قد وجد فيه ركن البيع من أهله في محله لكن اتصل به ما يوجب قبحه على وجه صدق وصفه لازماً له لا ينفك عنه وهو كون الخمر ثمة إذا الخمر ليست بمال متقوم وهي ما وجب الاجتناب عنها فلا يجوز تسليمها وتسليمها والثمن في البيع بمنزلة الوصف اللازم لأن البيع لا ينفك عن الثمن فيفسد به البيع ولا يبطل بخلاف بيع الحر لأن الحكم يثبت بقدر دليله وكذا الصوم يوم الفجر ليس في نفسه قبيحاً لأنه عبادة وإمساك لله تعالى وإنما قبحه لوصف اتصل به صار لازماً له هو الوقت داخل في تعريف الصوم لا يمكن انفكاكه عنه فصار بمنزلة الوصف اللازم هذا الوقت أي يوم العيد يوم ضيافته الله تعالى وفي الصوم أعراض غنم صار قبيحاً لاجله وحكم هذا القسم أن المنهي عنه يكون فيه فاسد الاتصال القبح فيه بخلاف القسم الذي قبله فإن المنهي عنه يكون فيه مكرها لعدم اتصال القبح فيه يكون الحكم ثابتاً بقدر دليله ولما فرغ من تقسيم المنهي عنه أراد أن يبين أن أي نهي يقع على القسم الأول أي القبح لعينه

وأي نهي يقع على القسم الثاني أي القبح لغيره فقال والنهي عن الأفعال المحسبة يقع على القسم الأول والنهي عن الأفعال الشرعية يقع على القسم الأخير والمراد بالأفعال المحسبة ما يعرف حساً ولا يرتفع بتحقيقها على الشرع وقيل ما يكون معانيها المعلومة قبل الشرع باقية على حالها بعد ورود الشرع لم يتغير به كالقتل والزنا وشرب الخمر فالنهي الخالي عن القرينة الدالة على أن المنهي عنه قبح لعينه أو لغيره يقع على القبح لعينه إلا إذا قام الدليل على خلافه كالنهي عن الوطئ في حالة الحيض فإنه حرام لغيره مع أنه فعل حسي لأن الدليل قد دل على أن النهي عنه لمعنى الأذى لآلئنه والمراد بالأفعال الشرعية ما يتوقف حصوله ولا تحققه على الشرع وقيل ما تغيرت معانيها بعد ورود الشرع كالصوم والصلوة والبيع والأجارة وسائر العبادات والمعاملات فإن الصوم هو الإمساك مطلقاً وقد زيدت في الشرع عليه أشياء وقس عليه الباقي فالنهي المذكور إذا ورد على هذه الأفعال يحل على القبح لغيره وصفاً حتى يكون المنهي عنه بعداً ثم رد النهي فاسداً لا باطلاً إلا إذا دل دليل على كونه قبيحاً لعينه كالنهي عن بيع المضامين الملاقيح وصلوة المحدث وقال الشافعي في البابين أنه ينظر إلى القسم الأول الأبدليل يدل على خلافه لأن النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن فينصرف مطلقاً

الى الكامل منه كالامر ولا يلزم الظهار لان كلامنا في حكم مطلوب
تعلق بسبب مشروع له ايتبقى سببا والحكم به مشروع عام وقوع النهي
عنه واماما هو جزءا شرعا فيجوز ان حرمته سببه كالقصاص
ولنا ان النهي يراد به عدم الفعل مضيا فالاختيار العباد وكسبهم
فيجوز التصور

اي مطلق النهي الى الكامل منه وهو القسم الاول كالامر فكما ان الامر المطلق الخالي عن القرائن
يقع على الحسن لعينه عندكم كذلك النهي الخالي عن القرائن يجب ان يقع على القبح لعينه لان
المطلق ينصرف الى الكامل والنهي مثلا الامر في الاقضاء فعنده النهي عن الافعال المحسنة و
الشرعية يحمل على القبح لعينه لا اذ دل على خلافه فحرمته الزنا والخمر حرمة صوم النحر
عنده سواء فيكون كل واحد باطلا فلا يكون صوم العيد سببا للشباب ولا البيع الفاسد موجبا للملأه
بعد القبض قوله ولا يلزم الظهار لان كلامنا في حكم مطلوب تعلق بسبب مشروع له ايتبقى سببا والحكم
به مشروع عام وقوع النهي عليها على السبب ام لا يبقى واماما هو جزءا شرعا فيجوز ان حرمته سببه
الحرام فيجوز ان حرمته سببه كالقصاص دفع نقض برده عليه تقريره انكم قلتم النهي عن التصرفات
الشرعية يعين مشروعيتها فلا يتعلق به حكم من احكام الشرع والظهار منه عنه كما يستفاد
من قوله تعالى منكر من القول وزورا ومع ذلك قلتم ان الظهار انعقد سببا للكفارة التي
هي عبادة ولم ينعقد بالنهي فاجاب عنه بان كلامنا ليس الا في النهي الوارد على حكم مطلوب
شرعي يتعلق بسبب مشروع كالمالك يتعلق بسببه المشروع وهو البيع وهو انه هل يبقى ذلك
السبب سببا لهذا الحكم وهل يبقى الحكم الذي يتعلق بذلك السبب مشروعاً بعد وقوع النهي
على ذلك السبب ام لا واما الظهار فهو ليس بسبب مشروع بل هو حرام فانه منكر من القول وزورا
حتى يقال انه بعد ورود النهي ايضا سبب للحكم المشروع وهو الكفارة واما الكفارة فهي جزءا شرعا
الفعل الحرام وهو الظهار فهي لا محالة تقتضي ان يكون سببها حراما كالقصاص فانه جزءا مشروع شرعا
للزجر عن القتل الحرام فهو يقتضي حرمة القتل فكون القتل والظهار حراما لا ينافي ان يكونا صاعدا
لا يجاب الجزاء بل يحققه ثم اخرج المصنف دليلا على ان النهي عن الافعال الشرعية يقع على القبح
لغيره وصفا فقال ولنا ان النهي يراد به عدم الفعل مضيا فالاختيار العباد وكسبهم بحيث لو قدم
عليه المكلف لا وجده فيجوز التصور اي فيقتضي النهي ان يكون المنهي عنه متصورا الوجود عن المكلف

ليكون العبد مبتلي بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه بين ان يفعله
 باختياره فيعاقب عليه هذا هو الحكم الاصيل في النهي فاما القبح فوصف
 قائم بالنهي يثبت مقتضى به تحقيقا لحكمه فلا يجوز تحقيقه على وجه يبطل
 به ما اوجبه واقتضاه بل يجب العمل بالاصل في موضعه العمل بالمقتضى
 بقدر الامكان وهوان يجعل القبح وصفا للمشروع فيصير مشروعاً
 باصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسداً مثل الفاسد من الجواهر لا تنافي بينهما

ليكون العبد مبتلي بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه اي على كفه وبين ان يفعله باختياره
 فيعاقب عليه هذا هو الحكم الاصيل في النهي يعني الحكم الاصيل في النهي هوان يكون المنهى
 عنه متصورا الوجود عن المكلف لثاب على تركه باختياره ويعاقب بفعله باختياره اذ لو لم يكن
 ثمة اختيار لمي ذلك الكف نفياً ونسخاً لانها كما اذا لا يتصور منه شرب الماء بان لا يكون
 في الكون ماء يقال له لا تشرب يكون ذلك نفياً نعم لو كان الماء يكون نفياً فاذا لم يكن الفعل
 متصورا الوجود منه لا يثاب بتركه ويكون النفي لبيان الفعل لم يبق متصورا الوجود مشروعاً
 كالوجه الى بيت المقدس فاما القبح في المنهى عنه فوصف قائم في المنهى عنه بالنهي اي بسبب
 النهي يثبت ذلك الوصف حال كونه مقتضى بهاي بالنهي تحقيقا لحكمه اي حكم النهي يعني ان
 القبح في المنهى عنه انما يثبت اقتضاء ضرورة حكم النامي فلا يجوز تحقيقه اي القبح على وجه يبطل به
 ما اوجبه واقتضاه اي القبح والموجب المقتضى هو النهي بل يجب العمل بالاصل اي النهي في موضعه
 اي موضع وجوب النهي هو المنهى عنه بان يبقى المنهى عنه اختياراً واختياراً لافعال الشرعية ان يكون
 اختياراً للفعل فيه من جانب الشارع ومع ذلك ينهاه عنه فيكون ما دون فيه باصله ومنوعاً عنه لا جمل
 قبح النهي واليه يشير بقوله والعمل بالمقتضى بقدر الامكان وهو اي العمل ان يجعل القبح وصفاً
 للمشروع اي المنهى عنه فيصير مشروعاً باصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسداً مثل الفاسد
 من الجواهر كما يقال لو لؤة فاسدة اذ ابقى اصلها وذهب لمعناها وصفاتها ولا تنافي بينهما الى المشروعة
 باصله والفساد بوصفه حق يقال لا يمكن ان يكون الشيء فاسداً مع بقاء مشروعيته وحاصله
 الاستدلال ان النهي يقتضي ان يكون المنهى عنه متصورا الوجود والا يكون نفياً ونسخاً كما عرفت
 وهذا الصل في النهي وكون المنهى عنه قبحاً فرعاً عنهم اذ القبح انما يثبت اقتضاء ضرورة حكم النامي
 فاجتمع في المنهى عنه امران احدهما الاختيار وثانيهما القبح ولا منافاة بينهما اذ يكون

فالمشروع يحتمل الفساد بالمنى كالاحرام الفاسد فوجب تنبأته على هذا الوجه
 رعاية لمنازل المشروعات مما حفظت كحدها وعلى هذا الأصل قلنا ان البيع
 بالخمر مشروع باصلا وهو موجود لكنه في محله غير مشروع بوصفه وهو الثمن لان الخمر
 مال غير متقوم فيصلى ثمننا من جهة وزوجه فصار فاسدا لا باطلا وكذلك بيع الربوا
 احدهما الصلا والاخر فاعرف ان يرى حالهما بحيث لا يبطل أحدهما فالاختيار في الافعال الشرعية
 يستدعى ان يكون اختيار الفعل فيه من جانب الشرع فيكون ما ذرونا فيه والقيمة يستدعى ان يكون
 ممنوعا عنه وهذا لا يمكن الا بان يكون ذلك الفعل مشروعاً باصلا وذاته وقبيحا وممنوعاً باعتبار
 وصفه فيصير فاسدا لا باطلا والشافعي لما قال انه يقيم لعينه ابطال الاختيار الشرعي الذي هو الأصل
 في المنى بالقرع اى بالقيمة الذي هو المقضى وان بقي فيه الاختيار الحسى وهو غير نافع فيصير المنى لينا
 ونشأ وبطل الأصل لرعاية المقضى هذا هو توضيح المقام ثم اكد قوله ولا تنافي بينهما بقوله
 فالمشروع يحتمل الفساد بالمنى كالاحرام الفاسد فلان المحرم بالحج اذا جامع بالمرأته قبل الوقوف
 بعرفة فسد احرام وجهه فهذه الاحرام الفاسد حشروع باصلا حتى وجب عليه المضي على ذلك
 ووجب عليه الجزاء باركانها المحظور في هذا الاحرام وفاسد بوصفه حتى لو مضى على هذا الاحرام
 لا يخرج به عن العهدة فيجب عليه القضاء في العام القابل ثبت ان الجمع بين الفساد والمشروعية
 متصور شرعا وانما لا تنافي بينهما فوجب اثباتها كون المنى عن مشروعاً على هذا الوجه وهو ان يكون مشروعاً
 باصلا مع كونه قبيحا بوصفه رعاية لمنازل المشروعات ومما حفظت كحدها والرعاية ان ينزل الأصل وهو
 كون المنى عن اختياراً في منزله بان يجعل المنى عن مشروعاً باصلا والتمتع وهو كونه قبيحا في منزله بان
 لا يجعل التمتع مبطلاً للأصل كما ابطال الشافعي يجعل المنى عن قبيحا لعينه كما عرفت المحافضة ان
 يجعل المنى نهياً والنهي لا ان يجعل كل واحد في المشروعات أحداً كما جعل الشافعي ثم فرع على الأصل
 الذي اثبتته بدليل فقال وعلى هذا الأصل وهو ان النفي في التصرفات الشرعية يقتضي بقاء مشروعيتها
 باصلها وفسادها بوصفها قلنا ان البيع بالخمر مشروع باصلا وهو اى الأصل في البيع وجود ركنه في محله
 والركن للبيع (وهو مبادلة المال بالمال والخمر مال لان المال لا يميل اليه الطبع ويمكن اذخاره لوقت الحاجة)
 قد وجد فصار مشروعاً باصلا وغير مشروع بوصفه هو اى الوصف الثمن لان الخمر مال لكنها غير متقوم لان
 المتقوم ما يجب بقاؤه بعينه وقيمة شرعا هي ليست بهذه المثابة في حق المسلم فيصلح ثمناً من وجه دون وجه
 فصار فاسدا لا باطلا فيكون هذا البيع مفيداً للمالك بعد القبض وكذلك اى كالباع بالخمر بيع الربوا

غير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض وكذلك الشرط الفاسد
 في معنى الربوا وكذلك صوم يوم النحر مشروع بأصله وهو الامساك
 لله تعالى في وقته وغير مشروع بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة
 الموضوعية في هذا الوقت بالصوم الا يرى ان الصوم يقوم بالوقت
 ولا خلل فيه والنهي يتعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فصار فاسدا
 ولهذا يصح النذر به عندنا لانه نذر ربنا للطاعة وانما وصف
 المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه فحكما

وهو معاوضة مال بمال فيه فضل يستحق بعقد المعاوضة لاحد الجانبين مشروع باعتبار ذاته الذي هو
 العوضان وغير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض ففادت شرط الجواز الذي هو المساواة فيصير فاسدا
 لا باطلا وكذلك الشرط الفاسد هو الا يقتضيه العقد واحد المتعاقدين فيه نفع او للعقود عليه وهو
 من اهل الاستحقاق في معنى الربوا حيث يصير به البيع فاسدا وكذلك صوم يوم النحر مشروع بأصله
 وهو الامساك لله تعالى في وقته وكذلك صوم ايام التشريق ويوم الفطر مشروع بأصله حتى
 صحبه النذر عندنا وغير مشروع بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعية في هذا الوقت
 بالصوم والاعراض وصف للصوم غير داخل في مفهومه ثم استوضح ذلك بقوله الا يرى ان
 الصوم يقوم بالوقت اى يوجد فيه لكونه معيارا له ولا خلل فيه اى في الوقت لانه كسائر
 الادوات فلا يتعلق النهي عن الصوم في ذلك الوقت باعتبار ذات الوقت والنهي يتعلق بوصفه
 اى بوصف الوقت وهو انه يوم عيد اى يوم الضيافة الله والمتصل بالوقت مثل المتصل بالسوم
 لانه يقوم به فصار صوم يوم النحر فاسدا لا باطلا ولهذا اى لكونه مشروعاً باعتبار اصله يصح النذر
 به عندنا استحساناً خلافاً للزفر والشافعي وهو رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة ~~لانه~~ اى هذا النذر
 نذر بالطاعة من حيث ذات الصوم وانما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرنا
 يعنى انما صح النذر به لان وصف المعصية وهو الاعراض عن الضيافة انما يوجد بفعل الصوم
 حتى لو شرع فيه يصير عاصياً وهو لم يوجد من النادر انما وجد ذكر اسم الصوم منه اذا قال
 لله على ان اصوم يوم النحر واصوم غدا والغديوم النحر والذكر ليس بمعصية لانه ليس باعراض
 فلا يمنع صحة النذر حتى لو صام في ذلك اليوم تخرج عن العهد لانه اداه كما التزمه
 ولكن عليه ان يفطر في هذا اليوم ويقضى في يوم اخر ليتخلص عن المعصية كما هو في ظاهر الرواية

ووقت طلوع الشمس ودلوها صحيح بأصله فاسد بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان كما جاءت به السنة الا ان اصل الصلوة لا يوجد بالوقت لانه ظرفها لامعيارها وهو سببها فصارت الصلوة فيه ناقصة لا فاسدة

وهذا اجواب عن قول الشافعي وزفر وهوان الصوم في هذه الايام معصية فلا يصح النذر فقال از المعصية انما توجد بالصوم لا بذكرة والنادر لم يوجد منه الا الذكر فكيف لا يصح وقت طلوع الشمس ودلوها أي نزلها او غر بها يقال ذلكت الشمس اذا زالت او غابت صحيح بأصله لانه يساوي سائر الاوقات في كونها ظرفا صالحا للعبادة فاسد بوصفه وهو انه في الوقت منسوب الى الشيطان كما جاءت به السنة لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس ودلوها قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يتخري احدكم فيصلي عند طلوع الشمس ولا عند غروبها وفي رواية قال اذا طلعت حاجب الشمس فدعوا الصلوة حتى يبرز اذا غاب حاجب الشمس فدعوا الصلوة حتى تغيب لا تحيوا بصلوتكم طلوع الشمس لا غروبها فانها تطلع بين قرني الشيطان متفق عليه عن عبد الله الصنابحي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الشمس تطلع ومعهما قرن الشيطان فاذا ارتفعت فارقهما ثم اذا استوت فارقهما فاذا زالت فارقهما فاذا ادنت للغروب فارقهما فاذا غربت فارقهما ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصلوة في تلك الساعات سراواة مالك واحمد والسنائي وقرنا الشيطان ناحيتا راسه والكلام يمكن ان يجعل على الحقيقة بانه يقابل الشمس وقت طلوعها فيثبت حتى يكون طلوعه بين قرنيه فينقلب سجود الكفار للشمس عبادة له ويمكن ان يجعل على التمثيل لتسلطه على عبدة الشمس ونحوه اياهم على عبادتها في هذا الوقت ولما كان يرد انه لما ثبت ان هذه الاوقات في حق الصلوة كيوم النحر في حق الصوم وجب ان يفسد الصلوة في هذه الاوقات كالصوم والحال ان الصلوة في هذه الاوقات ناقصة وليست بفاسدة دفعه بالفرق بينهما بقوله الا ان اصل الصلوة لا يوجد بالوقت لانه ظرفها لامعيارها وهو سببها فصارت الصلوة فيه ناقصة لا فاسدة يعني بين الصوم في يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة فرق وهو ان الصلوة لا توجد بالوقت لانه ظرفها والظرف لا تأخير له في إيجاد المظروف بل الصلوة توجد بأفعال معلومة والوقت مجاور لها فلا يكون فساد الوقت موثرا في فسادها بخلاف الصوم فانه يوجد بالوقت لانه معيار له على ما فيكون متصلا بالصوم فيؤثر فساد

فقل لا يتأدى بها الكامل ويضمن بالشروع والصوم يقوم بالوقت و
يعرف به فإزداد الاثر فصار فاسدا فلم يضمن بالشروع ولا يلزم النكاح
بغير شهود لانه منفي لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فكان نسما
ولان النكاح شرع لملك ضروري لا ينفصل عن المحل والتحريم يضاده

في الصوم وقوله هو اى الوقت سببها اى الصاوة اشارة الى دفع دخل مقدر يراد عليه وهو ان فساد
الظرف لما لم يؤثر في فساد المظروف كما قلتم ينبغى ان لا يؤثر فساد الوقت في نقصان المظروف ايضا
حتى يتأدى الصلوة في هذا الوقت كاملا والمحال انكم تقولون انها تودي ناقصا تقرير الجواب ان الوقت
وان كان ظرا فالصلوة لكنه سبب لها ففساد السبب يؤثر في فساد المسبب ضرورة الا انه لما كان
محاورا ولم يكن وصفا يؤثر في نقصان الا في الفساد فاذا ثبت ان الوقت سبب ونقصانه يؤثر في

نقصان المسبب وهو الصلوة فقل لا يتأدى بها اى في هذه الاوقات المكروهة الواجب لكامل
وهو الصلوة الكامل ويضمن بالشروع حتى لو شرع النفل في هذه الاوقات ثم قطعه وجب عليه
القضاء وينبغي ان يقضى في وقت كامل فان قضى في هذه الاوقات اجزأه وقد اساء والتقرير
الاول باعتبار تحقق النقصان والثاني باعتبار الصيانة عن النقصان وهذا بخلاف الصوم
لان الصوم يقوم بالوقت ويعرف تخفيفا وتشديدا به اى بالوقت فيقال هو الامسالك عن
المفطرات الثلث نهارا مع النية حتى يعرف مقدار الصوم بالوقت فيزيد بازدياده وينقص
بانقاصه ويكون الوقت داخل في ماهية الصوم فإزداد الاثر اى فساد الوقت في

الصوم لشدة الاتصال بينهما فصار الصوم في يوم النحر فاسدا فلم يضمن بالشروع في يوم
النحر ولما كان يرد على الاصل المذكور وهو ان النحر عن الافعال الشرعية يقتضى بقاء
مشروعيتها اى الايراد بان النكاح بغير شهود لم يبق مشروعا مع انه منى عنه اجاب المص
عنه بوجهين فقال ولا يلزم على اصلنا الاعتراض من جهة النكاح بغير شهود لانه منفي لقوله
عليه السلام لا نكاح الا بشهود واه الدارقطني فكان نسما لا نكاحا ولا مانعا في النحر
دون النفي والنسب فيكون ذلك اخبارا عن عدم كقولك لا رجل في الدار وذلك لا يوجب بقاء
المشروعية بل يوجب انتفاءها ضرورة صدق الخبر هذا هو الوجه الاول من الجواب الثاني ما بينه
بقوله ولان النكاح شرع لملك ضروري لا ينفصل عن المحل والتحريم يضاده يعني ولو كانت حقيقته
نميا لا يمكن العمل بحقيقته فوجب صرفها الى النفي لان النحر انما يوجب بقاء المشروعية

له هذا بناء
على تخفيف
يعرف به
له هذا بناء
على تشديد
يعرف به

بخلاف البيع لأنه شرع لملك العين والحل فيه تابع الاترى أنه شرع في موضع الحرمه وفيما لا يحتمل الحل أصلاً كالامة الجوسية و العبيد والبهاثم ولا يقال في الغصب بأنه يثبت الملك مقصوداً به بل يثبت شرط الحكم شرعي وهو الضمان لأنه شرع جبراً

فيما أمكن اثبات موجبه (وهو الحرمه مع المشروعية) لا فيما لا يمكن ذلك والنكاح من هذا القبيل لأنه انما صار مشروعاً لأجل الملك الضروري الذي لا ينفصل عن الحل لأن الأصل فيه أن لا يكون مشروعاً لأنه استيلاء على الحرمه لكنه شرع لضرورة بقاء النسل والتحرير المحاصل بالنهي أيضاً د الحل الذي شرع النكاح لأجل ما يستلزمه فلا يمكن الجمع بين الحل والحرمه الثابتة بالحدوث الجمع عليها فينعلم الحل ضرورة ومن ضرورة عدم ذلك لا يبقى سبباً لحل مشروعاً لأن الأسباب الشرعية يراد لأجل احكامها إلا أن اتها واذ اخرج السبب عن افادة المشروعية صار النهي نفياً و

نسخاً بخلاف البيع لأنه شرع بالذات لملك العين والحل فيه تابع الاترى أنه شرع في موضع الحرمه أي حرمة الوطى وفيما لا يحتمل الحل أصلاً كالامة الجوسية مثال لموضع الحرمه والعبيد والبهاثم مثال لما لا يحتمل الحل يعني أن النكاح بخلاف البيع حيث يمكن فيه القول ببقاء المشروعية والعمل بتحقيقه انتهى لأن البيع انما شرع لملك العين والتحرير لا يصادف التحريم انما يصادف الحل لا الملك والحل في البيع يثبت تبعاً فلا يصادف التحريم لأن البيع فيما لا توجد حل الوطى كالامة الجوسية وفيما لا يمكن الحل كالبهاثم والعبيد مشروع فثبت أنه للملك لا للحل ولما كان يرد النقص على الأصل المتفق عليه وهو أن النهي عن الأفعال المحمية يوجب انتفاء المشروعية أصلاً وهو أن الغضب وكن الزنا فعلاً حسيان وقد ورد النهي عليهما فقال تعالى في الغضب ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وقال في الزنا ولا تقربوا الزنا ومع ذلك قد قلتم بمشروعية ما بعد النهي حيث جعلتم الغضب سبباً لملك المغمصوب عند اداء الضمان ولكن اجعلتم الزنا سبباً لمحرمه المصاهرة التي هي نعمة اذ النعمة لا تنال إلا بسبب مشروع دفعهما ما الغضب فدفعه بقوله ولا يقال في الغضب بأنه يثبت الملك مقصوداً به مثل البيع حتى يرد أنه مع كونه منهياً عنه والحال أنه فعل حتى مشروع كونه مفيداً للملك للغاصب بل يثبت به الملك للغاصب شرطاً للحكم شرعي وهو أي الحكم الشرعي الضمان على الغاصب لأنه شرع جبراً بحق المالك

فيعتمد الفوات وشرط الحكم تابع له فصار حسناً بحسنه وكذلك الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة أصلاً بنفسه بل إنما هو سبب للنساء والماء سبب للولد والولد هو الأصل في استحقاق الحرمات ولا عصيان ولا عدوان فيه ثم تتعدى منه إلى أطرافه وتتعدى إلى أسبابه وما قام

فيعتمد الفوات أي فيقتضى انضمام قوات ملك المصوب عن المالك لئلا يجتمع البدلان وهما الضمان والمغصوب في ملك شخص واحد فلا محالة يخرج المغصوب عند إداء الضمان عن ملك المالك ويدخل في ملك الغاصب وإذا جعل الملك شرطاً للحكم شرعياً وشرط الحكم تابع له فصار بثوت الملك للغاصب حسناً بحسنه أي بحسن الحكم وهو الضمان أقول لا يطابق هذا الجواب للسؤال إلا بأن يقدر معنى كلام الخصم أن الغضب قيمه بعينه فأنشأت الملك به يكون قبيحاً فخر يطابق الجواب بأن الملك لم يثبت من حيث أنه مقصود بل من حيث أنه شرط لحكم شرعياً والحكم الشرع هو الضمان حسن والشرط تابع للمشرط وفي الحسن فيكون للملك أيضاً حسناً من هذا الوجه والجواب على ما قررنا السؤال هو أن الملك لا يثبت للغاصب قصداً حتى يلزم ما ألزمتم بل هو يثبت تبعا وشرطاً للحكم شرعياً وأما الزنا فدفعه بقوله وكذلك الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة أصلاً بنفسه حتى يرد ما أوردنا من سبب النساء والماء سبب للولد والولد هو الأصل في استحقاق الحرمات ولا عصيان ولا عدوان فيه أي الولد لا ينظر إلى حقوق الله ولا ينظر إلى حقوق العباد لأنه مخلوق بصنعه تعالى وحاصله أن الولد هو الأصل في استحقاق الحرمات أي يحرم على الولد وأب الوالد وابنه إذا كان أنثى وأم الموطوءة وينتهي إذا كان ذكراً وهذا الولد الذي أصل في الحرمات لا عدوان فيه ثم تتعدى هذه الحرمة منه أي من الولد إلى أطرافه أي طرفيه وهما الأب والأم لا غير فحرم قبيلة المرأة على الزوج وقبيلته على المرأة لأن الولد أوجد اتحاداً بينهما ولذا يضاف الولد الواحد إليهما جميعاً فعلى هذا كان ينبغي أن لا يجوز وطئ الموطوءة مرة أخرى ولكن جاز دفعاً للحرج وكذلك تتعدى هذه السببية من الزنا إلى أسبابه من القبلة واللمس والنظر إلى الفرج الداخل بشهوة فكما أثبتت الحرمة من الزنا أثبتت من هذه الأمور فالزنا وأسبابه أقيم مقام الولد الذي هو الأصل في هذه الحرمة وما قام

أي الكمال
نزدع ٢

مقام غيره انما يعمل بعلّة الاصل الا ترى ان التراب لما قام مقام الماء نظر الى كون الماء مطهرا وسقط عنه وصف التراب فكذا هنا يهدر وصف الزنا بالحُرمة لقيامه مقام ما لا يوصف بذلك في ايجاب حرمة المصاهرة **فصل في حكم الامر**

ع

مقام غيره انما يعمل بعلّة الاصل اي بالمعنى الذي يعمل به الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه فالزنا لما اقيم مقام الولد في حرمة المصاهرة يعمل بما يعمل به الولد من الاوصاف ولا ينظر الى الزنا بانه حرام ثم اكد هذا بقوله الا ترى ان التراب لما قام مقام الماء في افادة التطهير نظر الى كون الماء مطهرا وسقط عنه وصف التراب يعنى اذا جعل التراب خلفا للماء في افادة التطهير لا ينظر الى اوصاف التراب من التلوين وغيره بل ينظر الى كون الماء مطهرا فكذا هنا يهدر وصف الزنا بالحُرمة لقيامه مقام ما لا يوصف بذلك في ايجاب حرمة المصاهرة يعنى كما لا ينظر الى اوصاف التراب لقيامه مقام الماء كذلك لا ينظر في اوصاف الزنا من الحرمة لقيامه مقام الولد الذي ليس فيه هذا الوصف في ايجاب حرمة المصاهرة فيعمل الزنا واسبابه في حرمة المصاهرة مثل ما يعمل الولد فيها وحاصل الجواب ان السبب لحرمة المصاهرة هو الولد كما عرفت وهو ليس بمنهى عنه واما الوطى سواء كان بالحرام او بالحلّال فهو ليس بسبب لهذه الحرمة بالذات وانما هو سبب بالعرض ويجعله قائما مقام الولد لان الوقوف على حقيقة العلوق متعذر والوطى سبب ظاهر مفض الى اقيم مقامه وجعل الولد كالحاصل تقديرا واحتياطاً وكما ان الوطى الحلال مفض الى كذا الحرام مفض بل تقاربت فكما جعل الوطى الحلال قائما مقامه في حرمة المصاهرة كذلك الوطى الحرام جعل قائما مقامه في ذلك ولا ينظر الى وصف الحرمة لانه انما يعمل بحجّة النيابة لا من حيث الذات كما ان التراب انما يطهر الاحداث لاجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه وقال الشافعي لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانه حرام فلا يكون سببا للنعمة وهي حرمة المصاهرة لانها تلحق الاجنبية بالامهات وقد من الله بها علينا حيث قال وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وعندنا كما ثبتت حرمة المصاهرة بالوطى الحلال كذلك يثبت بالزنا ودواعيه من القبلة واللمس والنظر الى داخل الفرج بشهوة فيحرم اب الواطى وابنه على الموطوءة ويحرم ام الموطوءة ونبتها على الواطى هذا توضيح المرام وتحقيق المقام **فصل في حكم الامر**

والنهي في ضد ما نسب اليه اختلف العلماء في ذلك المختار عندنا ان الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده لان يكون موجبا له او دليلا عليه لانه ساكت عن غيره

والنهي في ضد ما نسب اليه اختلف العلماء في ذلك ليس الخلاف في هذين المفهومين لان مفهوم الامر بالشئ مخالف لمفهوم النهي عن ضده قطعاً ولا في اللفظين لان صيغة الامر افعال وصيغة النهي لا تفعل انما الخلاف في ان الشئ المعين اذا امر به هل ذلك الامر نهي عن الشئ المضاد له فاذا قيل قهرت له هل له اثر في منع السكون حتى يكون قوله قهرت بمنزلة قوله لا تسكن فذهب عامة العلماء من اصحابنا واصحاب الشافعي واصحاب الحديث الى ان الامر بالشئ نفس النهي عن ضده قالوه اولا وقالوا اخر انه يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وزاد القاضى ومتابعوه على هذا فقالوا النهي مثل الامر في الوجهين ثم اختلف القائلون بان الامر بالشئ نهي عن الضد فمنهم من قال ان الامر سواء كان للندب او للوجوب نهي عن الضد تنزيهاً وقهرماً ومنهم من قال ان الامر اذا امكن للوجوب فهو نهي عن الضد قهرماً بخلاف الامر الذي للندب فانه لا يكون نهي عن الضد اصلاً ومنهم من قال ان الامر بالشئ نهي عن ضده اذا كان له ضد واحد كالامر بالايمان نهي عن الكفر وان كان له اضداد فلا يكون الامر نهي عن الاضداد كلها كالامر بالقيام فان له اضداداً كثيرة من القعود والركوع والسجود والاضطجاع وغيرها وذهب ابو هاشم ومن تابعه من متأخري المعتزلة الى انه ليس نفس النهي عن ضده ولا يتضمنه عقلاً ايضاً وهو المختار عند الغزالي وامام الحرمين ومن اصحاب الشافعي والمختار عندنا اي عند المصنف والقاضى الامام ابو زيد وشمس الاشعة وخص الاسلام وصدرا الاسلام ومن تابعهم من المتأخرين ان الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده واذا لم يكن الاشتغال به اي بالضد مغتوراً لما موربه لانه حين التقويت يكون الاشتغال به حراماً بالنظر الى التقويت وان كان في ذاته مباحاً كصوم يوم النحر حرام باعتبار ترك الاجابة ومباح باعتبار قهر النفس فافهم لا ان يكون الامر بالشئ موجبا له اي لما ذكر من حرمة ضده كما ذهب اليه جماعة او دليلا عليه اي ليس الامر بالشئ دليلا على حرمة ضده كما ذهب اليه قوم قالوا بانه يتضمن حرمة ضده لانه اي الامر بالشئ ساكت عن غيره فلا يكون نفس النهي عن الضد ولا متضمناً له

له اصحابان النهي
عن الشئ نفس
الامر بضده و
ما فيها انه يتضمنه
١٢ منسوخ
لله اي امر بالشئ
١٢ منه ٥

ولكنه يثبت به حرمة الضد ضرورة حكم الأمر والثابت بهذا الطريق يكون ثابتاً بطريق الاقتضاء دون الدلالة وفائدة هذا الأصل التحريم لما لم يكن مقصوداً بالأمر لم يعتبر الأمر حيث أنه يفوته الأمر فاذا لم يفوته كان مكروهاً كالأمر بالقيام ليس بنهي عن القعود قصد احق اذا قعد ثم قام لا تفسد صلاته ولكنه يكره وعلى هذا القول يحتمل ان يكون النهي مقتضياً في ضده اثبات سنة تكون في القوة كالواجب ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس الخيط

ولما كان يتوهم من قوله (لأنه ساكت عن غيره) انه لا يثبت به حرمة ضده أصلاً والحال انه يثبت في مواضع كما في ترك الصلوة والنهوض دفعه بقوله ولكنه أي الأمر بالشئ يثبت به حرمة الضد ضرورة حكم الأمر لان طلب وجود الشئ يقتضي انتفاء ضده وثابت بهذا الطريق أي بطريق الضرورة يكون ثابتاً بطريق الاقتضاء دون الدلالة والضرورة تندفع بالادنى وهي الكراهة فلا يثبت السنة وفائدة هذا الأصل وهو ان الأمر بالشئ يقتضي كراهة ضده كما ثبت الآن ان التحريم أي تحريم الضد في صورة التغريم لما لم يكن مقصوداً بالأمر لم يعتبر ذلك التحريم الا من حيث انه يفوت الأمر أي المأمور به فاذا لم يفوته كان الضد مكروهاً لإحراماً كالأمر بالقيام بعد رفع الرأس عن السجدة الثانية في الركعة الأولى ليس بنهي عن القعود قصد احق اذا قعد ثم قام لا تفسد صلاته بهذا القعود لانه لم يفوت به المأمور به اذا قام بعد القعود ولكنه يكره لما فيه من تأخير المأمور به ولما كان حكم الأمر في الضد منصوحاً عن السلف كما بين ولم يكن حكم النهي على وجه الاحتمال بناء على ان النهي ضد الأمر فقال وعلى هذا القول وهو ان الأمر بالشئ يقتضي كراهة ضده يحتمل ان يكون النهي مقتضياً في ضده أي ضداً لمنه عن اثبات سنة تكون تلك السنة في القوة كالواجب كما ان الأمر بالشئ يقتضي اثبات الكراهة في ضد المأمور به ليحسن المقابلة وفي قوله كالواجب إشارة الى ان قهراً دون قوة الواجب كما ان الكراهة ادنى من المحرمة وليس المراد من السنة السنة المتعارفتين الفقهاء بل المراد بها ما يكون قريباً الى الوجوب ولهذا أي لاجل ان النهي يقتضي سنة ضده قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس الخيط بقوله خط الله عليه ولم لا يلبس القنيص ولا العمامة ولا السراويلات ولا البرانس ولا الخفاف الا احداً لا يجد نعلين فليلبس خفين وليقطعهما اسفل من الكعبين متفق عليه قاله حين سئل عما يلبس المحرم من

كان من السنة ليس الأزار والرداء فصل في بيان اسباب
الشرائع اعلم ان اصول الدين وفروعه مشروعة باسباب
جعلها الشرع اسبابا لها

الثياب كان من السنة لبس الأزار والرداء لأنه لما نهي عن لبس المخيط كان مأمورا بلبس غير المخيط
والرداء والأزار في غير المخيط او في ما يقع به الكفاية فكان لبسهما سنة اقتضاء فصل
في بيان اسباب الشرائع اي في بيان الطرق التي يعرف بها المشروعات وثبتت بها ق
السبب في اللغة ما يمكن الوصول به الى المقصود ومنه سمي الحبل سببا لامكان
التوصل به الى ماء البير ومنه قوله تعالى فليمدد بسبب الى السماء ومنه سمي الطريق به
لامكان التوصل به الى المقصود وفي الشرع يطلق على كل وصف ظاهر منضبط دل
السمع اي الدليل السمعي على كونه معر فالاثبات حكم شرعي بان دل السمع على ان الشارع
جعله علامة لثبوت الحكم الفلاني ففيها ثلاثة مذاهب الأول مذهب عامة اصحابنا
وبعض الشافعية وجهور المتكلمين وهو ما بينه المصنف بقوله اعلم ان اصول الدين
وهو الايمان بالله تعالى وصفاته وفروعه وهي سائر الاحكام الشرعية والعبادات
والمعاملات والكفارات والعقوبات مشروعة اي ثابتة في الشرع باسباب جعلها
الشرع اسبابا لها اي تلك الاصول والفروع وحاصله ان الاحكام الشرع اسبابا لتضاف
اليها والموجب والشارع لها في الحقيقة هو الله تعالى دون السبب لان الموجب للاحكام
هو الله تعالى وحده والمذهب الثاني لبعض الاصوليين وهو انهم ينكرون
الاسباب اصلا ويقولون الحكم في المنصوص عليه يثبت بظاهر النص وفي غير المنصوص
عليه يتعلق بالوصف الذي جعل علة ويكون ذلك علامة لثبوت الحكم في الفرع
بايجاب الله تعالى مستدلين بان الايجاب صفة خاصة له تعالى كصفة التخليق و
في اضافة الايجاب الى الاسباب قطعة عن الله تعالى وبان الاسباب لو كانت عللا
للاحكام لما تصور الانفكاك بينها وبين الاحكام والحال انه يوجد لان الاسباب
كانت موجودة قبل الشرع ولم تكن الاحكام وكذا من اسلم في دار الحرب ولم يجاهر
الينا يتحقق الاسباب في حقه ولا يجب العبادات عليه واشار الشيخ الى جوابهما
بقوله جعلها الشرع اسبابا لها فاننا نقول ان الاسباب موجهة بنفسها حتى يلزم

فصل

المذهب الاول

المذهب الثاني

كالج بالبيت والصوم بالشهر والصلوة بأوقاتها والعقوبات بأسبابها
والكفارة التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة بما تضاف إليه

قوله عن الله تعالى إذا لا يجاب لا يصور إلا من مفترض لكن السبب ما يكون موصلًا إلى الحكم فإضافة
الحكم إلى السبب لا يمنع من إضافته إلى غيره كما ترى في القتل فإنه يحصل حقيقة باله كالسيف ومع
ذلك يضاف إلى القاتل حتى يجب عليه القصاص ولا تجعل الأسباب موجبة إلا يجعله تعالى
أيها كذلك فنقول قبل ورود الشرع لم يجعل الله لها أسبابًا وأما سقوط العبادات عن من آمن
ولم يهاجر إلينا فنبني على دفع الحرج والمذهب الثالث لجدهم ولا شاعرة وهو أنهم
فرقوا بين حقوق العباد والعقوبات وبين العبادات فقالوا إن الأول له أسباب يضاف
وجوبه إليها لأنه حاصل بكسب العبد فيضاف إليه وإما الثاني أي العبادات فلا يضاف
وجوبها إلا إلى إيجاب الله تعالى وخطابه ونحن نقول إن هذا الفرق ضعيف لأنه لما جازأضافة بعض
الأحكام إلى الأسباب بالدليل جازأضافة سائرهما إلى الأسباب بالدليل وهذه أمثلة للأسباب
كالج بالبيت متعلق وجوبه بالبيت لأن سبب وجوب الحج البيت لأنه يضاف إلى البيت
في الشرع قال الله تعالى وسه على الناس حج البيت وإضافة دليل السببية كما استعرف و
أما الوقت فشرط لجواز الأداء وليس بسبب لأنه يضاف إليه والصوم متعلق وجوبه بالشهر
فهو سببه لأنه يضاف إليه ويتكرر بتكرره ويصم الأداء بعد دخول الشهر لا قبله لكنهم
اختلفوا بعد كونه سببًا فذهب القاضي الإمام أبو نريد وصدرا إلى أن سبب
وجوب الصوم الأيام دون الليالي فالجزم الذي لا يتجزئ من أول كل يوم سبب لصوم ذلك
اليوم فيجب صوم جميع اليوم مقارنًا له وذهب الإمام السرخسي إلى أن السبب مطلق
شهود الشهر يستوي فيه الأيام والليالي والصلوة متعلق وجوبها بأوقاتها فيكون أوقات
الصلوة سببًا لوجوبها لأن الصلوة تضاف إليها ويتكرر بتكررها ولا تصح قبلها وتصح بدخولها
والعقوبات أي الحد وديتعلق وجوبها بأسبابها وهي الجنائيات التي تضاف الحد إليها كالزنا
والسرقة فيقال حد الزنا وحد السرقة فيتكرر الحد ويتكرر سببها ولا تجب قبلها بل تجب
بعدها والكفارة التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة لأنها عبادة من وجب حيث
لا تجب على الكفار وعقوبة من وجب حيث يترتب على الجنابة فوجوبها يتعلق
بما تضاف الكفارة إليه أي يجعل وجوب الكفارة متعلقًا بالسبب الذي

من سبب متردد بين الحظر والاباحة والمعاملات بتعلق البقاء المقدوس
بتعاطيها والايمان بالآيات الدالة على حدوث العالم وانما الامر لا يلزم اداء
ما وجب علينا بسببه السابق كالبيع يجب بالثمن ثم يطالب بالاداء

يعلم اضافة الوجوب اليه ثم يتنزه بقوله من سبب متردد بين الحظر والاباحة يعني
لما كانت الكفارة دائرة بين العباداة والعقوبة جعل سببها امر اثنائين الحظر والاباحة
ليناسب السبب والمسبب كقتل الخطاء فانه دائرين الحظر والاباحة اما الحظر فله اثر اقوى
واما الاباحة فلان الرمي الى الصيد امر باح فلهذا القتل سبب لوجوب الكفارة الدائرة بين
العبادة والعقوبة تضاف العباداة الى الاباحة والعقوبة الى الحظر ولهذا لم يجعل
المحظور المحض كالقتل العمد واليمين الغموس سبباً لها كما لا يصح المباح المحض كالقتل
بمحق واليمين المعقودة قبل الخنث سبباً لها والمعاملات كالبيع والشراء والنكاح وغيرها
مشروعة بتعلق البقاء اي بقاء العالم والنفس والجنس المقدور ان المحكوم من الله بتعاطيها
اي بمباشرة المعاملات يعني السبب لمشروعية المعاملات بقاء العالم المتعلق بمباشرة
لان بقاء العالم المنوط بنوع الانسان (الذي يقتصر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء و
اللباس والسكن اللق لا يمكن وجودها بغير معاونة ومشاركة بين افرادة والى ازدواج
بين الذكر والاناث) محتاج الى اصول كلية من عند الشارع ليحفظ العدد والنظام بينهم
وهي المعاملات الشرعية فاقبل لما كان بقاء العالم محتاجاً الى المعاملات كانت المعاملات
سبباً للبقاء فكيف يكون البقاء سبباً لها قلت البقاء ليس سبباً لوجودها حتى يصح ما قلتم
بل هو سبب لمشروعيتها فتأمل والايمان بالله تعالى كما هو باسماؤه وصفاته متعلق
وجوبه بالآيات الدالة على حدوث العالم فسبب وجوب الايمان بالله هو حدوث العالم
اي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقاً بالعدم وهو في الحقيقة بايجاب
الله تعالى كسائر الايجابات لكنه في النظر منسوب الى حدوث العالم تيسيراً على العبادة وقطعاً
لشبهة المعاندين اذ لو لم يوضع له سبب ظاهر لا نكر المعاند وجوبه ولم يمكن الا التزام عليه وانما
اخر الايمان اشارة الى ان الانسان له ان يكون على الايمان اخر الله اذ ختمني بالايمان وانما
الامر لا يلزم اداء ما وجب علينا بسببه السابق كالبيع يجب به الثمن ثم يطالب بالاداء هذا جواب
عن اعتراض منكري الاسباب وهو انه ان كان الوجوب بالاسباب لزم تخصيص الحاصل لكون الامر

وكلا لذهذا الأصل إجماعهم على وجوب الصلوة على النائم والمجنون والمغني عليه اذ لم يزد المجنون والأغماء على يوم وليلة وإنما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه وتعلقه به لان الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء ان يكون سببا له

للايجاب اتفاقا ونقير الجواب ان هاتين الأول نفس الوجوب والثاني وجوب الأداء وهما متغايران فنفس الوجوب انما يتعلق بالاسباب ولا يحصل منه وجوب الأداء اذ ربما يكون الشيء واجبا في الذمة ولا يكون ادائه واجبا في الحال كما ترى في البيع بالثمن الموجل فان الثمن هنا واجب في الذمة بنفس البيع وليس ادائه واجبا في الحال نعم يجب ادائه بعد الطلب كذلك وجوب الاداء يتعلق بالامر بعد كون الشيء واجبا بسببه السابق عليه ودلالة اى دليل هذا الأصل وهو ان نفس الوجوب بالاسباب وجوب الاداء بالامر إجماعهم على وجوب الصلوة على النائم والمجنون والمغني عليه اذ لم يزد المجنون والأغماء على يوم وليلة يعنى إجماع الفقهاء على وجوب الصلوة على من لا يصلح للخطاب والامر كالنائم والمجنون والمغني عليه اذ لم يزد جنونه وأغماؤه على يوم وليلة دليل صريح على ان نفس الوجوب بالاسباب وجوب الاداء بالامر اذ ليس في حقهم الامر لعدم اهليتهم للخطاب ومع ذلك يجب عليهم قضاء الصلوة والقضاء فرع الوجوب فعلم ان الوجوب بالسبب فان قلت وجوب القضاء بعلة لا فاقته ولا انتباه عبادة مبتدأة واجبة بخطاب جديد لا بالسبب قلت لو كان كذلك لما وجب عليه رعاية شرائط القضاء كالنية وغيرها وقوله اذ لم يزد المجنون والأغماء على يوم وليلة احتراز عن المجنون والأغماء الذين زادوا على يوم وليلة فافهما اذ زادوا على يوم وليلة لا يجب قضاء ما فات من الصلوة عليهم والآنزام على الشافعي لا يصح الا بالنائم لان عندنا لا يجب عليهم الصلوة اذا كان المجنون والأغماء مستوعبا وقت صلوة واحدة ولما فرغ عن اثبات هذا الأصل شرع في بيان اماره كون الشيء سببا فقال وإنما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه وتعلقه به يعنى علاقة كون الشيء سببا للشيء امران احدهما ان يضاف الحكم اليه كقولك صلوة الظهر وصوم الشهر وجمع البيت وحد الشرب وكفارة القتل وان يتعلق به بان لا يوجد بدونه ويحدث به وذلك لان الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء ان يكون الشيء المضاف اليه سببا له اى للشيء المضاف وان يكون الشيء المضاف حادثا بالمضاف اليه كقولك كسب فلان اى حدث بفعله لان الاضافة لما كانت موضوعة للتمييز كان الأصل فيها الاضافة الى اخص الاشياء يحصل التميز واخص الاشياء بالحكم انما هو سببه لانه ثبت به فكانت الاضافة اليه اصلا

وانما يضاف الى الشرط مجازا وكذا اذا لازمه فتكرره بتكرره دلالة
يضاف اليه وفي صدقة الفطر انما جعلنا الراس سببا والفطر
شرطا مع وجود الاضافة اليهما لان وصف المؤنة يترجم الراس
في كونه سببا وتكرره الوجوب بتكرره الفطر بمنزلة تكرره وجوب
الزكاة بتكرره الحول

ولما كان يتوهم ان الشئ كما يضاف الى السبب يضاف الى الشرط دفعه بقوله وانما يضاف الى
الشرط مجازا العلاقة المشابهة لان الحكم يوجد عنده ايضا فتشابه الشرط العلة من هذا
الوجه ولا عبرة بالمجاز لان المعتبر هو الحقيقة وثانيهما ما بينه المص بقوله وكذا اذا لازمه فتكرره
بتكرره دل جواب اذا انه يضاف اليه يعنى كما ان الاضافة دليل على السببية كذلك
ملازمة الشئ بالشئ وتكرره بتكرره دليل على السببية لان الامور تضاف الى اسبابها
الظاهرة فلما تكرر الحكم بتكرره الشئ دل على انه حادث به اذ هو السبب الظاهر لحدوثه
والوجوب فيما نحن فيه امر حادث فلا بد له من سبب يضاف اليه وليس ههنا الا امر
او الوقت والامر لا يصلح ان يضاف اليه لانه لا يدل على التكرار ولا يجمعه كما عرفت فتعين
الوقت للسببية وفي صدقة الفطر انما جعلنا الراس سببا والفطر اى وقته شرطا مع وجود

له في الغرب
بانه يؤيد اى قائل
بكفاية ١٢ منه

الاضافة اليهما لان وصف المؤنة يترجم الراس في كونه سببا جواب سوال يرد هنا وهو ان
صدقة الفطر كما يضاف الى الراس ويقال زكاة الراس كما في قول الشاعر زكاة رؤس
الناس بكرة فطرهم بقول رسول الله صاع من التمر يضاف الى الفطر فيقال صدقة الفطر
فباى وجه جعلتم الراس سببا والفطر شرطا دون عكسه مع ان الاضافة الى الفطر اكثر تقرير
الجواب انه لما وقع التعارض بينهما في السببية لوجود الاضافة رجحنا الراس لاجل وصف
المؤنة اى القيام بكفاية المتعلقين لان صدقة الفطر انما وجبت وجوب المؤنة لان النسب
صل الله عليه وسلم قال وايدأ بمن تعول رءاء البخارى وعن ابى هريرة وحكيم ومسلم
عن حكيم وحده فعلم انه عليه السلام اجراها مجرى المؤنة والاصل في وجوب المؤنة هو
الرأس لانه يلى عليه دون الوقت اذ الرأس هو المحتاج الى المؤنة دون الوقت ولما كان يرد عليه
ان الترجيم للوقت لان وجوب الصدقة يتكرر بتكرره وهذا علامة السبب لا يوجد في الرأس لانه
لا يتكرر فيه اجاب عنه بقوله وتكرره الوجوب بتكرره الفطر بمنزلة تكرره وجوب الزكاة بتكرره الحول يعنى

بمضى
في
الحاجة
والحاجة
في
العزيمة

لان الوصف الذي لاجله كان الراس سببا وهو المؤنة يتجدد بتجدد الزمان
كما ان النماء الذي لاجله كان المال سببا لوجوب الزكاة يتجدد بتجدد الحول و
يصير السبب بتجدد الوصف بمنزلة المتجدد بنفسه وعلى هذا تكرر العشر
والخراج مع اتحاد السبب وهو الارض النامية في العشر حقيقة بالخراج
وفي الخراج حكما بالتمكن من الزراعة فصل في العزيمة والرخصة
وهي في احكام الشرع اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض

بمضى

تكرر وجوب الصدقة ليس بتكرار الشرط الذي هو الفطر بل بسبب تكرار السبب هو الراس وهو ان
لم يكن متكررا حقيقة لكنه جعل متكررا تقديرا لاجل تكرار الفطر اى وقته كما ان المال الذي هو سبب
الزكاة جعل متكررا تقديرا لاجل تكرار الحول الذي هو شرطه لان الحول يتضمن فصولا اربعة
يتفاوت فيها الاسعار وية يتحقق النماء الذي هو وصف المال جعل كانه متكرر فكذا الحال في الراس
لان الوصف الذي لاجله كان الراس سببا للوجوب وهو اى الوصف لمؤنة يتجدد بتجدد الزمان

في

كما ان النماء الذي لاجله كان المال سببا للوجوب الزكاة يتجدد بتجدد الحول و يصير السبب بتجدد
الوصف بمنزلة المتجدد بنفسه يعنى لما صار الراس سببا للوجوب الصدقة بوصف المؤنة كما عرفت
وهي تتجدد بتجدد وقت الفطر كان الراس بمنزلة المتجدد بنفسه لتجدد وصفه كما ان النصاب سبب
لوجوب الزكاة بوصف النماء والنماء يتجدد ويتكرر بتكرار الحول صار المال متكررا بنفسه لتكرار وصفه حتى
يتكرر وجوب الزكاة في نصاب احد بتكرار الحول وعلى هذا الطريق وهو ان السبب يتكرر بتكرار الوصف
تكرر العشر والخراج مع اتحاد السبب وهو الارض النامية في العشر حقيقة بالخراج وفي الخراج

في

حكما بالتمكن من الزراعة يعنى مع ان السبب للعشر والخراج واحد وهو الارض النامية حقيقة
في العشر والارض النامية تقديرا في الخراج بان يتمكن النماء من الزراعة يتكرر وجوبها بسبب
تكرر وصف السبب وهو الخراج حقيقة في العشر والتمكن في الخراج وذلك لان بتكرار الوصف جعل
السبب متكررا تقديرا فيستكرر الحكم بتكراره التقديرى فلا يحدث الخراج من الارض تحقيا يجب
العشر وان اصطلحت الارض افة يسقط تيسير الحال المسلم ويتكرر الوجوب بتكرار النماء واذا وجد
التمكن من الزراعة وجب الخراج سواء زرع الارض او عطلها لانه يليق بحال الكافر للتوغل في الدنيا
فصل في العزيمة والرخصة العزيمة في اللغة التقصد المؤكد يقال عزمت على كذا وهي في
احكام الشرع اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض يعنى العزيمة في الشريعة

في

والرخصة اسم لما بنى على اعذار العباد والعزيمة اقسام اربعة
فرض وواجب وسنة ونفل والفرض ما ثبت وجوبه بدليل لا شبهة
فيه وحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب وعملا بالبدن حتى يكفر
بجاحده ويفسق تاركه بلا عذر والواجب ما ثبت وجوبه بدليل فيه
شبهة وحكمه اللزوم عملا بالبدن لا علما على اليقين حتى لا يكفر
بجاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد

اسم لاحكام لا يكون شرعها باعتبار العوارض كالافطار شرع بالمرض والسفر بل يكون حكما اصليا
شرع ابتداء من الله تعالى سواء كان متعلقا بالفعل كالما مورات او بالترك كالحرمات والرخصة
في اللغة اليسر والسهولة وفي الشرع اسم لما بنى على اعذار العباد اى الرخصة في الشريعة اسم لاحكام
يكون شرعها باعتبار اعذار العباد كافطار الصوم فانه مبني على العذر وهو السفر والمرض وكذا قصر
الصلوة وغيرها من الاحكام والعزيمة اقسام اربعة لانها لا تخلو من ان يكفر بجاحدها او لا الاول
فرض والثاني لا يخلو ما ان يعاقب بتركه او لا الاول واجب والثاني لا يغلو ما ان يستحق تاركه الملامة
او لا الاول سنة والثاني نفل والحرام داخل في الفرض باعتبار الترك وكذا المكروه في الواجب و
المباح ليس بداخل في القسم لان المقسم هو المشرع بمعنى ما شرعه الله لعباده فالفرض ما ثبت
وجوبه اى لزومه بدليل لا شبهة فيه كالايمان والاركان الاربعة الصلوة والزكاة والصوم والحج
وحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب العلم القطعي اعم من التصديق بالقلب لانه يحصل بخير
اختيار كما كان للكفار كما قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم والتصديق يكون باختيار
فلذا لم يكونوا من المصدقين المؤمنين فهذا من عطف الخاص على العام وعملا بالبدن يعنى يجب
العمل بالبدن ايضا مع التصديق بالقلب ان كان من العمليات والا فالتصديق بالقلب كاف
حتى يكفر بجاحده اى ينسب الى الكفر منكرة تفريع على العلم والتصديق ويفسق تاركه بلا عذر
ان لم يكن التارك على سبيل الاستخفاف بالشريعة والا فهو كافر وهذا تفريع على العمل بالبدن قوله
بلا عذر احتراز عن الترك بعذر فان التارك بالعدو الشرعى لا يكون فاسقا والواجب ما ثبت
وجوبه بدليل فيه شبهة سواء كان الشبهة في ثبوت ذلك الدليل كخبر الواحد او في دلالة العام
المختص البعض والمجموع والمأول وحكمه اللزوم عملا بالبدن لا علما على اليقين لما في دليله من
الشبهة حتى لا يكفر بجاحده لا لقطع العلم القطعي ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد

فأما ما ولا فلا والسنة الطريقة المسلوكة في الدين وحكمها ان يطالب المرء
 بأقامتها من غير افتراض ولا وجوب لانها طريقة أمرنا بأجائها فيستحق
 اللائمة بتركها والسنة نوعان سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة وكرهه
 والزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة وكرهه كسير النبي عليه السلام في
 قيامه وقعوده ولباسه وعلى هذا يخرج الالفاظ المذكورة في باب
 الاذان من قوله يكره او قد اساء او لا بأس به

بان لا يرى العمل واجبا لان يتهاون بها فان التهاون بالشرع كفر وامامتنا ولا فلا
 اى فان ترك العمل باخبار الاحاد بطريق التاويل بان يقول هذا الخبر ضعيف او مخالف
 لكتاب فلا يفتق فيه لان هذا الترتك ليس لاجل الهوى بل لاجل التحقيق والتدقيق كما توارث به
 العلماء والسنة الطريقة المسلوكة في الدين سواء سلكها النبي صلى الله عليه وسلم او الصحابة وحكمها ان
 يطالب المرء بأقامتها احترازا به عن النفل لانه غير مطالب من غير افتراض احترازا به عن الفرض ولا وجوب
 احترازا به عن الواجب وهذا التعريف والحكم لسنة الهدى لا المطلق السنة والتقسيم الثاني لمطلق
 السنة ثم استدلل على قوله يطالب المرء بأقامتها بقوله لانها اى السنة طريقة أمرنا بأجائها لقوله عليه
 الصلوة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين ثم اراه حمل اوداود والترنيد و
 ابن راحة فيستحق التارك اللائمة اى الملامة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقب بتركها وهذا تفريع
 على قوله فيطالب المرء بأقامتها والسنة المطلقة نوعان احدهما سنة الهدى كالجماعة والاذان والاقامة
 وتاركها يستوجب اى يستحق جزاء اساءة وجزاء كراهة وهو اللوم والعقاب حتى لو اصر اهل مصر
 على تركها يقاتلوا بالسلام من جانب الامام كما ورتت بل الاحاديث الصحيحة والاثار القوية وثانيها
 سنة الزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة وكرهه كسير النبي عليه السلام في قيامه وقعوده ولباسه
 السير جمع السيرة وهى الخصلة فخصاله عليه السلام في القيام والقعود واللباس وغيره لم تصدر منه
 على وجه العبادة قصد ابل على سبيل العادة فيثاب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها وعلى هذا
 اى على ان السنة نوعان نوع يوجب تركها اساءة وكرهه ونوع لا يوجب تركها اذ ان يخرج الالفاظ
 المذكورة في باب الاذان من قوله اى قول محمد يكره او قد اساء او لا بأس به يعنى لما ثبت ان السنة
 بعضها يوجب اساءة وكرهه تركها وبعضها لا يختلف اجوبته ذكرها محم في المبسوط في باب الاذان
 فحيث لزم ترك السنة الموكدة اى سنة الهدى قال في جوابه يكره وقد اساء كما قال ويكره

وحيث قيل يعيد فذلك من حكم الوجوب والنفل اسم للزيادة
ونوافل العبادات ثم وائد مشروعة لنا لا علينا وحكمه انه يُثاب
المرد على فعله ولا يعاقب على تركه ويضمن بتركه بالشروع عندنا
لان المؤدى صار لله تعالى مسلماً اليه

الاذان قاعد او بكثرة تكرار الاذان في مسجد محلة لمخالفة السنة وان خطا اهل مصر جماعة
بغير اذان واقامة فقد اساء وترك السنة المشهورة وحيث لزم ترك سنة الزوائد قال في
جوابه ولا باس كما قال ولا باس بان يؤذن رجل ويقوم اخر ففي كل موضع قال قد اساء او بكثرة
يعلم انه من حكم سنة الهدى لان الاساءة والكرهنة لا يلزم الا بتركها وفي موضع قال
لا باس يعلم انه من حكم سنة الزوائد لان عدم الباس انما يكون بتركها وحيث قيل يعيد
فذلك القول يدل على انه من حكم الوجوب كما قال ولا يؤذن للصلاة قبل دخول وقتها ويعاد
في الوقت اقول انما اورد المصنف هذا لتمام القائدة والا فلا دخل له في المبحث لان الكلام
في السنة لا في الواجب والنفل في اللغة والشرع اهم للزيادة لكن في اللغة الزيادة عامة سواء
كانت في الاعيان او الاعراض وسواء كانت في العبادة او غيرها وفي الشرع الزيادة خاصة وهي
زيادة على الفرائض والواجبات والسنة واليه يشير بقوله ونوافل العبادات زوائد على الفرائض
والواجبات والسنة مشروعة لنا لا علينا اي مشروعة لتفعلنا حتى لو فعلنا ما استحق الثواب
غير مشروعة لضررنا حتى لو لم نأت بها لا يلزم علينا بتركها العقاب والملامة كما
ستعلم من حكمها وحكمه اي النفل انه يُثاب المرء على فعله لانه عبادة والعبادة
سبب لنيل الثواب ولا يعاقب على تركه لمخلوه عن الفرضية والوجوب وكذا لا يلزم
على تركه لمخلوه عن السنية ويضمن بتركه بالشروع عندنا هذه مسئلة خلافية
بيننا وبين الشافعي وهي ان من شرع في النفل سواء كان صوماً او صلوة يلزم عليه اتمامه
عندنا حتى لو افسده يلزم عليه القضاء وذلك لان المؤدى صار لله تعالى مسلماً اليه حاصل
الدليل انه لما شرع في النفل فقد ادى جزء منه وصار هذا الجزء مسلماً ومفوضاً اليه
تعالى فوجب صيغته عن البطلان وذلك لا يمكن الا باتمام الباقي لان الصلوة والصوم
لا يفيد حكماً ولا يترتب عليه اثر بالمرئ كما بان يكون شفعاً او صوماً فان ادى بعض
الصلوة او بعض الصوم فعليه ان يتمه ولا يلزم ابطال عمله لان بعض الصلوة والصوم

وهو كالنذر صا ربه تسمية لا فعلا ثم وجب لصيانته ابتداء
الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاءه اولى واما الرخص
فانواع اربعة

لا يفيد حكما وهو حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فان افسد فعليه ان يقضيه لتكون
فيه صيانة وهو كالنذر صا ربه تسمية لا فعلا اى الشرع في الفعل مقيس على النذر فلان ذريصيريه
تعالى بمجرذ الذكر بان يقول لله على ان اصوم او اصل ركعتين من غير احتياج الى فعله والشرع فيه
ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاءه اولى يعنى لمنذور
والمؤدى يصير كل واحد منهما حقا لله تعالى اما المؤدى فلكونه مسلما اليه بفعل العبد واما
المنذور فلانه جعل لله بمجرذ التسمية ولا شك ان ما يصيريه فعلا اقوى مما يصير له تسمية
لان بمنزلة الوعد ثم لصيانة هذا الذكر وهو النذر ابتداء فعل المنذور واجب باتفاق بيننا وبينكم
فلان يجب بقاء الفعل في المؤدى الذى هو اقوى من المنذور لصيانة ابتداء الفعل اولى واخرى
لان الدوام والبقاء على الفعل اسهل من ابتداءه والحاصل لما كان في النذر رعاية الذكر واجبا
بالاتفاق حتى يلزم على الناذر شروع الفعل بمجرذ الذكر فان يجب رعاية الفعل الذى صدر
من المتقبل بان يلزم عليه اتمامه اولى من وجهين الاول ان الفعل اقوى من الذكر والثاني ان الاتمام
اسهل من الابتداء وقال الشافعى لا يلزم عليه الاتمام حتى لو افسده لا يجب عليه القضاء لان الفعل
وجب ان يكون حال البقاء على وصف الابتداء فكما لا يجب عليه ابتداءه لا يجب عليه بقاءه ما اثم
ابوداود والترمذى عن ام هانئ قالت لما كان فتى مكة جاءت فاطمة فجلست عن يسار رسول الله صلى الله عليه وسلم
وام هانئ عن يمينه فجاءت وليدة باناء فيه شراب فناولته فشربت ثم ناولة ام هانئ فشربت منه فقال يا رسول
الله لقد افطرت وكنت صائمة فقال لها كنت تقضين شيئا قالت لا فقال لا يضرك ان كان تطوعا اقول لم اجد
عدم المضرة الاخرية من الاثم لما كان تبركا باعطائه عليه السلام ربا القضاء فلازم ولنا في الترمذى عن
عائشة رضى الله عنها قالت كنت انا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام فاشتهيانه فاكلنا منه فقالت
حفصة يا رسول الله انا كنا صائمتين فعرض لنا طعام فاشتهيانه فاكلنا منه فقال اقضيا يوما اخر مكانه
واما الرخص فانواع اربعة بالاستقلال ووجوب الضبط انه اما ان يكون الرخصة محققة او لا بل يكون اطلاق
الرخصة عليها مجازا وكل منهما اما كامل في كونه حقيقة او في كونه مجازا ولا نصارت الاقسام اربعة
وهذا التقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لا لحقيقته فاندفع ما توهم ان التقسيم فاسد مخير

نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز
 احدهما اتم من الآخر فاما احق نوعي الحقيقة فاما استتيح مع
 قيام المحرم وقيام حكمه جميعا مثل اجراء المكروه بما فيه الجاء
 كلمة الشرك على لسانه وافتاراه في نهار رمضان
 واتلافه مال الغير

بعض الاقسام عن المقسم وذلك البعض هو ما يكون اطلاق الرخصة عليه مجازا نوعان من الحقيقة
 اى من حقيقة الرخصة وهى ما تبقى فيه عزيمة معموله فلما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة
 ايضا في مقابلتها حقيقة احدهما احق من الآخر اى احد النوعين احق بكونه رخصة من الآخر
 ذلك لان في القسم الاول منهما لما كانت العزيمة موجودة من كل الوجه كانت الرخصة ايضا
 حقيقة من جميع الوجوه بخلاف الثاني فان العزيمة فيه موجودة من بعض الوجوه فيكون الاول في كونه
 الرخصة حقيقة احق من الآخر لان مداه حقيقة الرخصة على وجود العزيمة كما عرفت انفا ونوعان
 من المجاز اى يطلق اسم الرخصة عليهما بطريق المجاز احدهما اتم في كونه مجازا من الآخر في القسمين
 الآخر لما فانت العزيمة من البين ولم تكن موجودة فانت حقيقة الرخصة ايضا فيكون اطلاق
 اسم الرخصة عليهما مجازا اتم في القسم الاول منهما لما فانت العزيمة في جميع المواد كانت
 الرخصة اتم المجاز حيث لم يبق له شبهة من الحقيقة بخلاف القسم الثاني فان العزيمة في
 بعض مراده موجودة كانت مجازية الرخصة فيه انقص فاما احق نوعي الحقيقة فاما استتيح اى
 عومل به معاملة المباح في سقوط المواخذة لانه يصير مباحا مع قيام المحرم وقيام حكمه
 جميعا فلما جمع فيه المحرم والحرمه فيكون الكف عنه عزيمة ومع ذلك رخص فيه للعدس
 فيكون فيه حقيقة الرخصة مع كمالها مثل اجراء المكروه بما فيه الجاء كلمة الشرك على لسانه
 بان اكرهه رجل بما فيه الجاء من قتل نفسه او عضوه لا بما دونه وقال اما ان تكلم بكلمة الشرك
 او قتلتك او قطعت يدك او رجلك فله رخصة باجراءها على لسانه بشرط ان يكون قلبه مطمئنا
 بالايمان مع ان المحرم للشرك وهو حدوث العالم والنصوص الدالة على الحرمه والحرمه كلاهما
 موجودان والعزيمة في الكف عنها حتى لو صبر ويات لمات شهيدا وافتاره في نهار رمضان بان
 اكره الصائم بما فيه الجاء على الافتار فله رخصة في الافتار مع قيام المحرم وهو شهيد ورمضان والحرمه
 مع ان العزيمة عدم الافتار حتى لو صبر ويات لمات شهيدا واتلافه مال الغير فانه اذا اكره

وجنابته على الاحرام وتناول المضطر مال الغير وترك الخائف
على نفسه الامر بالمعروف وحكمه ان الاخذ بالعزيمة او
واما النوع الثاني فما يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه كقطر
المريض والمسافر يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه فيهما
ولهذا اصح الاداء منهما ولو ماتا قبل ادراك عدة من ايام آخر
لم يلزمهما الامر بالفدية

عليه رخص له ذلك لان حقه يفوت راسا وحق الغير باق بالضمان مع ان المحرم والحكمة كلاهما
موجودان والعزيمة فيه الترك حتى لو صبر وقتل لمات شهيدا وجنابته على الاحرام حتى لو اكره
المحرم بما فيها الجاء على ان يحق على احرامه فله رخصة فيه لان حقه يفوت راسا وحق الله باق
مع قيام المحرم والحكمة والعزيمة فيه الترك حتى لو قتل لمات ماجورا وتناول المضطر مال
الغير اى من اضطر بالمخصة فله ان يأكل مال الغير لان حقه يفوت بالموت راسا و
حق المالك مرفى بعده بالضمان مع ان المحرم والحكمة موجودان والعزيمة عدم الاكل
وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف يعني من خاف على نفسه وترك الامر بالمعروف
للسلطان الظالم جازله ذلك مع ان المحرم وهو الوعيد والحكمة موجودان والعزيمة ان يأمر
بالمعروف وحكمه اى حكم هذا النوع من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو مات في
جميع الصور اى ماجورا واما النوع الثاني فما يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه الى زمان
نحو العذر فمن حيث ان السبب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخي
عنه كان غير احق كقطر المريض والمسافر يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه فيهما يعني ان
المريض والمسافر يرخص لهما في الافطار للعذر مع ان السبب الموجب للصوم وهو شهود الشهر
موجود في حقهما لكن الحكم وهو وجوب الاداء تراخي في حقهما الى ادراك عدة من ايام آخر
ولهذا اى لاجل قيام السبب في حقهما اى الاداء منهما حتى لو صامتا بهنية الفرض يجوز
لما روى مسلم والبخاري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لمحبرة ابن عمر والاسلمي
ان شئت فصم وان شئت فافطر وهذا تفريع على قيام السبب في حقهما ولو ماتا
قبل ادراك عدة من ايام آخر لم يلزمهما الامر بالفدية هذا تفريع على
تأخير الحكم عنهما اذ لو كان الوجوب ثابتا في حقهما للزمهما

وحكم ان الصوم افضل عندنا لكمال سببه وتردد في الرخصة
 فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من حيث تضع نهايس موافقة
 المسلمين الا ان يخاف الهلاك على نفسه فليس له ان يبذل نفسه
 لاقامة الصوم لان الوجوب عنه ساقط بخلاف النوع الاول واما
 انه نوعي المجاز كما وضع عنا من الاصر والاغلال

الامر بالفدية كما ذكره على الفطر في ثمار رمضان اذا افطروا قبل ادراك زمان القضاء يلزم
 الامر بالفدية وحكمه اي حكم هذا النوع من الرخصة ان العمل بالعزيمة اولى بوجهين احدهما
 كمال السبب وثانيهما التردد في الرخصة كما استعلم حتى ان الصوم افضل عندنا لكمال
 سببه وهو شهود الشهر وتأخير الحكم بالاجل غير مانع من التعجيل كالدين المجمل وتردد في
 الرخصة يعني الرخصة انما تكون لليسر واليسر لا يتعين في الافطار بل هو قد يكون في الصوم
 لاجل موافقة المسلمين وشركته مع سائر الناس واليه يشير بقوله فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة
 من حيث تضع نهايس موافقة المسلمين فكملت العزيمة لحصول معنى الرخصة فيها
 مع تحقق معنى العزيمة وهو اقامة حق الله تعالى الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله
 الصوم افضل يعني ان عندنا العمل بالعزيمة اولى في كل حال الا ان يضعفه الصوم فخر
 الفطر اولى بالاتفاق كما اذا كان منعه ان يجهاذا ومشاعل اخرى فليس له ان يبذل نفسه
 لاقامة الصوم لان الوجوب اي وجوب الاداء عنه ساقط اي متأخر الى ادراك عدة من ايام اخر
 كما قال الله تعالى من كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فان صام ويات يموت اثما و
 اليه يشير قوله عليه الصلوة والسلام ليس من البر الصيام في السفر اه الشيخان بخلاف النوع
 الاول لان الحكم لم يتاخر فيه عن السبب فكان العامل بالعزيمة فيه مقبلا لحق الله تعالى فلو مات
 كان ناجورا وقال الشافعي في احد قوليه والشعبي وسعيد بن المسيب والاوزاعي واحمد ان
 الافطار اولى لما روي عنه مالك والشيخان وابوداود عن انس قال سافرنا مع النبي صلى الله
 عليه وسلم في رمضان فصام بعضنا وافطر بعضنا فلم يعيب الصائم على المفطر ولا المفطر
 على الصائم واما انه نوعي المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال يعني النوع الاول (من
 القسمين الاخيرين) الذي هو انه في كونه مجازا في اطلاق اسم الرخصة عليه هو ما سقط
 عنا ولم يشترع في حقنا من المحن الشاقة والاعمال الثقيلة كقطع الاعضاء المغاطة

ان يخاف الهلاك على نفسه

فان ذلك يسمى رخصة مجاز لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا فلم يكن رخصة الا مجازا من حيث هو نسخ تمحض تخفيفا واما النوع الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة كالعينية المشروطة في البيع سقط اشتراطها في نوع منه اصلا وهو السلم حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد

وقتل النفس بالتوبة وعدم جواز الصلوة في غير السجدة وعدم التطهير بالتميم وعدم مخالطة المحاضرات في ايامها وتحريم الشحوم والعروق في الحوم وتحريم السبت وعدم صلاحية الزكوة والغنائم لثبوت سري الحرق بالنار وغير ذلك من الاحكام الثقيلة التي كانت في امر سابقية ورفعت عن هذه الامة تكريما وتخفيفا والاصح بالكسر الشدة والاعلال جمع غل فان ذلك اى وضع الاحكام الشاقة وسقوطها عنا يسمى رخصة مجاز لان الاصل اى العزيمة في تلك الاحكام ساقط لم يبق مشروعا حتى لو عملنا بها احيانا اثمنا وعوتبتنا فلم يكن ذلك الوضع والاستقاط رخصة حقيقة لانها فرع العزيمة المجازا من حيث هو نسخ تمحض تخفيفا يعنى انما سميناها رخصة باعتبار انه نسخ ثبت تخفيفا فهذه الاحكام في الحقيقة منسوخة ولكن يطلق عليها اسم الرخصة مجازا لاجل اشتراك الرخصة والنسخ في اسقاط الاحكام ولما لم يبق في هذا القسم العزيمة اصلا صار هذا القسم اتم في كونه مجازا واما النوع الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة اى في بعض المواضع سوى موضع الرخصة فمن حيث انه لم يبق مشروعا في موضع الرخصة صار اطلاق اسم الرخصة عليه مجازا ولكنه مشروعي في بعض المواضع فلذا صار انقص في المجازية وادون فيها من القسم الاول من القسمين الاخيرين كالعينية اى تعيين المبيع وحضوره في البيع المشروطة في البيع سقط اشتراطها في نوع منه اصلا وهو السلم حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد يعنى العينية في عامة البيوع شرط لينهت القدرة على التسليم وكان النبي صلى الله عليه وسلم نهي عن بيع ما ليس عند الانسان رواه الترمذي والنسائي والوداؤد بمعناه ثم سقط اشتراطها في المسلم بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت مفسدة للعقد لا مصححة له فاطلاق اسم الرخصة على

وكذلك الخمر والميتة سقط حرمتها في حق المكروه والمضطر أصلاً
للاستثناء حتى لا يسعهما الصبر عنهما وكذلك الرجل سقط غسله
في مدة المسح أصلاً لعدم سرية الحدث إليه وكذلك قصر الصلوة
في حق المسافر رخصة اسقاط عندنا

العينية في السلم مجاز من حيث أنها لم تنطبق فيه مشروعة أصلاً إذ حقيقة الرخصة مبنية على
المشروعية أي العزيمة ولكنها مشروعة في الجملة أي في مواضع أخرى من البيوع فلها شبهة بحقيقة
الرخصة فلذا صار انقضى في المجازية وكذلك أي اسقوط العينية في السلم سقوط حرمة الخمر و
الميتة فإنه سقط حرمتها في حق المكروه بالفتح والمضطر أصلاً للاستثناء الواقع في قوله تعالى و
قد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه فقوله إلا ما اضطررتم استثناء من قوله ما
حرم عليكم فكانه قيل وقد فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الأحوال إلا ما اضطررتم استثناء من قوله ما
حرم عليكم فبالإباحة في حقهما ولم يبق الحرمة مشروعة وعزيمة حتى لا يسعهما الصبر عنهما أي عن
الخمر والميتة عند الضرورة فإن لم يأكل الميتة ولم يشرب الخمر في هذا الوقت ومات يموت أثم
فاطلاق اسم الرخصة على أكلها وشربها مجاز من حيث لم يبق الحرمة في حقها أصلاً ولكن حرمتها
باقية في حق غيرها فحصل له شبهة حقيقة الرخصة فلذا صار هذا القسم انقضى في المجازية و
عن أبي يوسف والشافعي أنه لا تسقط الحرمة ولكن يؤخذ بها كما في إجراء كلمة الكفر بالأكراه فيكون
من قبيل القسم الأول من القسمين الأولين ودليلهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد
فلا أثر عليه إن الله غفور رحيم فاطلاق المغفرة دليل صريح على قيام الحرمة لأن الغفران
يترتب على ارتكاب الممنوع والجواب أن المضطر قلما يكتفي بقدر الضرورة والتجاء عن هذا المقدر
ممنوع فلذا أورد المغفرة بقوله غفور رحيم ويظهره ثمرة الخلاف فيما إذا حلف لا يأكل حراماً
فأكل الميتة في حالة الاضطرار رجحت عندهما لا عندنا وكذلك الرجل سقط غسله في مدة
المسح أصلاً لعدم سرية الحدث إليه لأن استئثار القدم بالخف يمنع سرية الحدث إلى القدم
ولا يجب غسل شيء من البدن بدون الحدث في الطهارة الحكيمية فثبت أن الغسل الذي هو
العزيمة ساقط في هذا الموضع فاطلاق اسم الرخصة عليه بطريق المجاز ولكنه مشروعة في حال
عدم التخفف فكان انقضى في المجازية فكان اسقوط العينية والحرمة فيما تقدم وكذلك أي مثل ما
تقدم قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاط عندنا أي اسقاط العزيمة حتى لا يجوز العمل بها

ولهذا قلنا ان ظهر المسافر فجره سواء لا يحتمل الزيادة عليه وانما جعلها اسقاطا محضا استدلالا بلبيل الرخصة ومعناها اما الدليل فما روى عن عمر انه قال انقص الصلوة ونحن آمنون فقال النبي عليه السلام هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة سماه صدقة والتصدق بما لا يحتمل التملك اسقاط محض لا يحتمل الرد كالعفو عن القصاص

ولهذا قلنا ان ظهر المسافر فجره سواء في انه لا يحتمل الزيادة عليه وهو الركتان وذلك لان السبب لم يوجب في حقه الا الركتين فان صلى في الظهر اربعا كانت الاخرى نافلة ولا يجوز خلط النقل بالفرض تصد او عند الشافعي رخصة طرية والاولى فيها العمل بالعزيمة ودليله قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وعلق القصص بالخوف ونفي فيه الجناح وانه لا باحة دون الوجوب والجواب ان نفي الجناح انما هو لتخليب انفسهم لمظنة ان يخطئ بالهم ان عليهم جناح في القصر وان قيد الخوف اتفاقا لا يترقب القصر عليه كما ستعلم ودليلا ما بيته المص بقوله وانما جعلناها اي هذه الرخصة اسقاطا محضا للعزيمة استدلالا بما مر من احدها بلبيل يوجب الرخصة والثاني معناها

اي بمعنى الرخصة اما الدليل فما روى عن عمر انه قال انقص الصلوة ونحن آمنون فقال النبي عليه السلام هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة وهذا حديث يعلى بن امية قال سألت عمر بن الخطاب قلت ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد الناس فقال لي عمر عجبت منه فسئلت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة رواه مسلم والترمذي مع فرق يسير ولا في حنفية ايضا اثر عمر بن الخطاب قال صلوة السفر ركعتان وصلوة الظهر ركعتان وصلوة الفطر ركعتان وصلوة الجمعة ركعتان تمام من غير قصر على لسان محمد صلى الله عليه وسلم اخرجه النسائي وابن ماجه واثر ابن عباس قال قد فرض الله الصلوة على نبيكم في الحضار اربعا وفي السفر ركعتين وفي الخوف ركعة واثر عائشة متفق عليه وحديث ابن عمر اخرجه البخاري سماه النبي عليه السلام صدقة والتصدق بما لا يحتمل التملك من وجه اسقاط محض لا يحتمل الرد كالعفو عن القصاص وحاصل الدليل ان النبي عليه السلام سمي هذا القصر صدقة والتصدق بشئ لا يحتمل التملك

واما المعنى فهو ان الرخصة لطلب الرفق والرفق متعين في القصر فسقط
الاكمال اصلا ولان الاختيار بين القصر والاكمال من غير ان يتضمن رفقا
لا يليق بالعبودية بخلاف الصوم لان النص جاء بالتأخير دون الصدقة

بوجه ما كالعفو عن القصاص وغيره يكون اسقاطا محضا لا يحتمل الرد حتى لا يتوقف على قبول
العبد وان كان المتصدق من لا تلزم اطاعته فان كان من تلزم اطاعته وهو الله تعالى فاولى بعدم
الرد فعلى هذا يكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاعلموا بها كما يقال فلان قبل الشرائع اى اعتقدها
وعمل بها فاندفع ما قال الشافعى ان الصدقة لا تتم الا بقبول المتصدق عليه لهذا قال فاقبلوا
فقبل القبول بقى على ما كان وقوله بما لا يحتمل التملك احتراز عن الصدقة بالدين على من عليه الدين
لانها تحتاج الى قبول المدين حتى ترتد برده لان الدين يحتمل التملك من المدين ولا يحتمل
من غيره لانه مال من وجهه دون وجه فلا يكون التصديق باسقاطا محضا واما المعنى فهو اى

الاستدلال به ان الرخصة لطلب الرفق والرفق متعين في القصر فسقط اكمال اصلا والحاصل
ان الاستدلال بمعنى الرخصة على وجهين احدهما هذا وهو ان الرخصة الحقيقية اذا ثبتت في شئ
ثبت الاختيار للعبد بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان العزيمة ايضا
تتضمن اليسر اما فضل ثواب الكراه على اجراء كل الكفر واما يسر الخليس في الرخصة كوافقة
المسلمين في الصوم واذا لم يتحقق هذا ان الامر ان لا يتحقق اليسر في العزيمة فلا يكون للعبد
الاقدام على العزيمة بل تسقط العزيمة فيكون الرخصة رخصة اطلاقا اى اسقاطا العزيمة
وفيما نحن فيه الامر كذلك لان في اكمال الصلوة للمسافر ليس فضل الثواب اذ كمال الثواب
انما يكون في اتيان العبد بجميع ما عليه والمسافر قد اتى بجميع ما عليه كالمقيم وايضا ليس فيه
يسر اخر فتعين الرفق واليسر في الرخصة خاصة وهى القصر فسقط الاكمال براسه والثانى

ما بينه بقوله ولان الاختيار بين القصر والاكمال من غير ان يتضمن الاكمال رفقا لا يليق بالعبودية
اذح يكون الاقدام على الاكمال خاليا عن المنفعة والغرض والعبد لا يليق بحاله ذلك اذ هو من
خصائصه تعالى وتقدس فانه يفعل ما يشاء من غير نفع يعود اليه ومضرة تندفع عنه
ثم اجاب عن قياس الشافعى بقوله بخلاف الصوم لان دليل الرخصة فيه لا يدل على
الاسقاط لان النص فيه جاء بالتأخير وهو قوله تعالى فعدة من ايام اخذ دون الصدقة
بالصوم اى لم يجز في النص ان الله تصدق بالصوم كما جاء في صلواته

واليسر فيه متعارض فصار التخفيف فيه لطلب الرفق ولا يلزم العبد الماذون في الجمعة لان الجمعة غير الظهر ولهذا لا يجوز بناءا أحدهما على الآخر وعند المغيرة لا يتعين الرفق في الأقل عددا وأما ظهر المسافر والمقيم أحد فالتخفيف بين القليل والكثير لا يتحقق شيء من معنى الرفق وعلى هذا يخرج من نذر بصوم سنة أن فعل كذا أفعل وهو معسر يخير بين صوم ثلاثة أيام وبين سنة في قول محمد وهو راجع إلى حنيفة أنه رجع إلى قبل موته بثلاثة أيام

المسافر فلم يسقط العزيمة فيه فجوز للعبد أن يعمل بالعزيمة بخلاف صلاة المسافر فقياسك على هذا غير سديد ثم اوضح الفرق بين الصوم وصلاة المسافر بقوله واليسر فيه أي في الصوم حين العمل بالعزيمة متعارض لليسر الذي يكون في الرخصة إذ في العزيمة أيضا يسر وهو موافقة المسلمين فصار التخفيف فيه أي بين الإفطار والصوم لطلب الرفق فلا يكون الأقل أم على الصوم خاليا عن اليسر إذ فيه يسر وهو موافقة المسلمين ولما كان يرد النقض على ما ذكر من أن الاختيار إذ لم يتضمن الرفق لا يلبق بالعبودية بأن العبد الذي اذن له مولاه للجمعة يخير بين أن يصلي أربعاً وهو الظهر وبين أن يصلي ركعتين وهما الجمعة فهذه التخفيف بين القليل والكثير من غير أن إذا ليس له في الظهر بل الرفق متعين في الجمعة دفعه بقوله ولا يلزم النقص بتغيير العبد الماذون في الجمعة لان

الجمعة غير الظهر ولهذا لا يجوز بناءا أحدهما على الآخر وعند المغيرة لا يتعين الرفق في الأقل عدداً يعني الجمعة والظهر أم أن متغايراً حتى لا يجوز أحدهما بنية الآخر ويشترط لأحدهما ما لا يشترط للآخر وإذا ثبت المغيرة فيصعوز أن يكون الرفق في كل واحد منهما أما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين وأما في الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعي فلا يتحقق في أحدهما خاصة وهو الأقل عدداً أي الجمعة حتى يتم اعتراضك وأما ظهر المسافر وهو الركعتان وظهر المقيم وهو أربع ركعات واحد حتى صم بناءا أحدهما على الآخر فبالتخفيف بين القليل والكثير لا يتحقق شيء من معنى الرفق لتعين الرفق في الأقل عدداً فتامل وقد يجاب بأننا أنسلم أن العبد يخير بل الواجب عليه الجمعة خاصة عند الأذان كما في المحرق يكره له التغلف كذا في غاية التحقيق وعلى هذا يخرج الجواب عن مسألة من نذر بصوم سنة أن فعل كذا أفعل وهو معسر يخير بين صوم ثلاثة أيام وبين سنة في قول محمد وهو راجع إلى حنيفة أنه رجع إليه أي إلى قول محمد قبل موته بثلاثة أيام يعني على الجواب الذي ذكرنا في العبد يخرج

له إشارة إلى
أن الجواب يتم
بإثبات الرفق
في كل واحد منهما
سواء كان متدين
أو متسارفاً فلا
حاجة إلى
إثبات المغيرة
فقد برهننا

لا نهما مختلفان حكما احدهما قرينة مقصودة والثاني كفارة وفي مسئلتنا
 هما سواء فصار كالمذبر اذا جنى لزوم مولاة الاقل من الارش ومن القيمة
 بخلاف العبد لما قلنا

جواب آخر عن اعتراض آخر يدعى الاصل المذكور وهو ان قال ان دخلت الدار فعلى صوم
 سنة فدخل وهو معسر فهو على قول محمد وابي حنيفة مخير بين صوم السنة باعتبار ان نذر فعلية
 وفاء النذر وبين صوم ثلاثة ايام باعتبار ان كفارة يمينه فهذا تخيير بين القليل والكثير من
 غير رفق اذ لا يسره في صوم السنة بل الرفق في الاقل عد امتعين والجواب ما بينه المصنف بقوله
 لا نهما اي صوم السنة وصوم ثلاثة ايام مختلفان حكما وان اتفقا صورة لان صوم السنة قرينة
 مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاثة كفارة متضمنة معنى العقوبة

والزجر نعم التخيير طلبا للارفق عنده واليه يشير بقوله احدهما قرينة مقصودة والثاني كفارة
 وهذا التخيير انما يتحقق اذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه كما في قوله المذكور فان كان التعليق
 بشرط يريد وقوعه مثل ان يقول ان شفي الله مرضي فعلى كذا فلا تخيير بل الواجب عليه الوفاء
 بالنذر وهو صوم السنة وقوله وهو معسر احتراز عن موسر فانه لو كان موسرا لا يتعين في حقه
 التكفير بالصوم فلا يتحقق بين صوم السنة وبين صوم الثلاثة فلا يتأتى التخيير وفي مسئلتنا
 اي في مشكلة ظهر المسافر هاسواء اي القصر والاكمال سواء بدليل بناء احد هاعلى الآخر واتحادها
 في الشرط والاسم فلا يتضمن التخيير تقابل يتعين اليسر في القصر فصار اي ما ذكرنا من تعيين

القصر في حق المسافر كالمذبر اذا جنى لزوم مولاة الاقل من الارش ومن القيمة يعني ما ذكرنا من
 ان اليسر متعين في قصر المسافر فلا يفيد التخيير نظير لمسئلة المذبر فان المذبر اذا جنى جنابة بان
 اتلف مال انسان يلزم على المولى ما هو الاقل من القيمة ومن الارش عينا لاتحاد الجنس لان القيمة
 من جنس الارش فيتعين الرفق في الاقل خاصة كما يتعين الرفق في قصر المسافر فلا يتخيير
 بين اداء قيمة المذبر وبين ارش الجنابة لعدم تضمن التخيير فقا بخلاف العبد لما قلنا فانه
 اذا جنى جنابة يتخير المولى بين دفع العبد بعينه الى ولي الجنابة وبين دفع ارش الجنابة وان
 كان قيمة العبد اقل او اكثر من الارش وذلك لما قلنا في تخيير العبد المأذون في الجمعة
 من ان التخيير بين الشيئين المتغايرين يفيد الرفق وفي العبد ايضا امران متغايران
 احدهما دفع العبد بعينه والثاني دفع الارش فانهما مختلفان صورة

له وهو ان
 التخيير اذا لم يتعين
 رفقا لا يلحق
 بالعبودية
 كما اي قوله
 ان دخلت الدار
 فعلى صوم سنة
 ١٢ منه

باب في بيان اقسام السنة اعلم ان سنة رسول الله عليه السلام جامعة للامر والنهي والخاص والعام وسائر الاقسام التي سبق ذكرها فكانت السنة فرعاً للكتاب في بيان تلك الاقسام باحكامها وانما هذا الباب لبيان ما يختص به السنن فنقول السنة نوعان من رسل

ومعنى فان احدهما مال والاخر رقية وعند المتأخرين لا يتعين الفرق في الاقل عدد داليل يتخمن كل واحد منهما وفقاً فيفيد التغيير فلكما في العبد الماذون في الجماعة يفيد التغييرين اجمعة والظاهر المتأخرين وفقاً ولما فرغ عن الاصل الاول وهو كتاب الله شرع في الاصل الثاني وهو السنة ولما كان تعريفها مشهوراً عند الانام اعرض عنه وشرع في تقسيمها وقال **باب في بيان اقسام السنة** السنة في اللغة الطريقة والعادة وفي الشرع تطلق على العبادات النافذة التي تتعلق بفعلها الثواب ولا يتعلق بتركها العقاب وايضا يطلق على ما صدر من النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن والفرق بينهما وبين الحديث هو ان السنة تطلق على قوله وفعله وسكوته عليه السلام وعلى احوال الصحابة وافعالهم والحديث يطلق على قوله عليه السلام خاصة فلذا اورد المص لفظ السنة ليشمل الجميع وعند المحدثين السنة والخبر والحديث بمعنى واحد حيث يطلق كل واحد منها على قوله وفعله وسكوته عليه السلام وعلى قول الصحابي والتابعي وفعلهما وسكوتهما وخص بعضهم الحديث بالمر فروع والموقوف اذ المقطوع اثر عنده وبعضهم فرق بين الحديث والخبر فقال ما جاء منه عليه السلام او من الصحابي او التابعي فهو حديث وما فيه احوال السلاطين والاخبار الماضية غير اعلم ان سنة رسول الله عليه السلام اي قوله عليه السلام خاصة جامعة للامر والنهي والخاص والعام وسائر الاقسام التي سبق ذكرها في بحث الكتاب فكانت السنة فرعاً للكتاب في بيان تلك الاقسام باحكامها فلا حاجة الى ايرادها في باب السنة مرة اخرى وانما هذا الباب اي باب السنة لبيان ما يختص به السنن ولم يوجد في الكتاب كالمبحث عن كيفية الاتصال والانقطاع وعمل الخبر وكيفية السماع والضبط والتبليغ فهذه الابحاث كلها لا توجد في الكتاب لانه مروي بخبر متواتر فقط واذا علمت هذا فنقول السنة باعتبار وصولها اليها نوعان من رسل بان يترك الراوي الوسائط التي بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم ويقول قال النبي صلى الله عليه وسلم كن او هو على اربعة اقسام لانه اما ان يرسله الصحابي او التابعي او من دونهم من تبع التابعين او هو مرسى

ملء والمراد بالمرسل
الافعال اعداد
قال شيخنا في حقه
عليه السلام وهو
لم يذكر عليه ولم
يتمتع بلسان
وقرر ويقال
للاول السنة
القولية وبالثاني
الفعلية وبالثالث
التقريرية وبالرابعة
السنن

سنة قوله بها
رفع لما يتوهم ان
التواتر ليس
بمخصوص بالنسبة
لانه يوجد في
الكتاب ايضا
فدفعه بقوله
والاصل ان
وجيد بعض الاما
ولكن كمال التوهم
فيه فاقسم
منه

ومسند فالمرسل من الصحابي محمول على السماع ومن القرن الثاني والثالث على انه وضحه له الامر واستبان له الاسناد وهو فوق المسند من وجه دون وجه فالاول هو الاول والثاني هو الثاني والثالث هو الثالث والرابع هو الرابع وأما عند المحدثين فسقوط السند ان كان من اوله اى من المصنف وهو المعلق ومن صورته ان يحذف جميع السند ويقول قال النبي صلعم ومنها ان يحذف الا الصحابي او التابعي والصحابي معا ومنها ان يحذف شيخه ويضيف الى من فوقه وان كان السقوط من آخر السند بعد التابعي فهو المرسل بأن يقول التابعي قال النبي صلعم كذا ثم لا يخلو ما ان كان السقوط بأثنين فصاعدا مع التوالى فهو المعضل والاى ان لم يكن السقوط بأثنين مع التوالى او سقط واحد فقط واكثر من اثنين لكن بشرط عدم التوالى فهو المنقطع ومسند وهو خلاف المرسل بأن يقول الراوى حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلعم فالمرسل من الصحابي بأن يقول قال النبي صلعم كذا مثلاً ولا يذكر شيخه هذا اذا كان رواية الصحابي من صحابي آخر والا فلا رسال عن الصحابي غير متصور اذ لا واسطه بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا هو القسم الاول محمول على السماع مقبول بالاجماع لان ارساله باسقاط صحابي متوسط بينه وبين النبي صلعم وذلك الصحابي عدل فليس هنا جهالة المسقط فهذا الحديث المرسل مقبول بهذا الوجه واذا قال الصحابي سمعت رسول الله صلعم قال كذا او فعل كذا فهو مسند والمرسل من القرن الثاني وهم التابعون والثالث وهم تبع التابعين وهذا هو القسم الثاني محمول على انه وضحه له الامر اى ظهر للراوى واستبان له الاسناد فلذا ترك الاسناد وهو اى هذا القسم من المرسل فوق المسند عند ناحتي يرحم هو عند التعارض بينه وبين المسند وهذا القسم كما هو حجة ومقبول عندنا لكونك عند مالك واحمد بن حنبل في احدى الرأيتين عنه وعند اكثر المتكلمين وعند اهل الظواهر والشافعي لا يقبل الا اذا تأيد بحجة قطعية او قياس صحيح او تلقته الامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا يروى الا عن ثقة وبالحجالة اذا تأيد باقتران ما يتقوى به فيقبل والا لا لانه عند جهالة صفات الراوى لا يقبل حديثه فعند جهالة صفاته وذاته فبالطريق الاولى نحن نقول كلامنا في ارسال ثقة لو اسند حديثه الى شخص يصدق في ذلك فلان يصدق في نسبتة الى النبي

فان من لم يتضح له الامر نسبه الى من سمعه منه ليحمله ما تحمل عنه
 لكن هذا ضرب فريية يثبت بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله واما مراسيل
 من دون هؤلاء فقد اختلف فيه الا ان يروى الثقات مرسله كما روى
 مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله وقال الشافعي لا قبل الا
 مراسيل سعيد بن المسيب فاني تتبعتها فوجدتها مسانيد

صلى الله عليه وسلم اول فان من لم يتضح له الامر اى امر الحديث كمال الوضوح نسبه الى ذلك
 الحديث الى من سمعه منه ليحمله ما تحمل عنه اى يحمل حمله على من سمعه ويفرغ ذمته عن ذلك
 فاما اذا اتضح عنده طريق الاسناد فيقول بلا وسوسة قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا او لما كان
 يردانه على هذا ينبغي ان يجوز به الزيادة على الكتاب كما يجوز بالمشهور والمتواتر وذلك لان
 المرسل لما كان فوق المسند والمسند ثلثة اقسام التواتر والمشهور والاحاد فان لم يبق المرسل
 على جميع اقسامه فلا اقل من ان يفوق على ادون الاقسام وهو الاحاد فاذا زاد مرتبته على
 الاحاد فلعن بالمشهور اذ لا واسطة بينهما والمشهور يجوز به الزيادة على الكتاب دفعه بقوله
 لكن هذا ضرب نوع فريية زيادة يثبت بالاجتهاد والراى فلم يجز الزيادة التى هي فى معنى النسخ
 بمثله فانه يؤدى الى الزيادة على الكتاب بالراى والاجتهاد وهو غير جائز بخلاف المشهور
 فان فرييته وقوته ليست بالاجتهاد بل بالنص واما مراسيل من دون هؤلاء اى مراسيل
 من بعد الصحابة والتابعين وتبعهم والمراسيل جمع المرسل والياء للاشباع كما فى الدراهم
 وفى المغرب انما سمى جنس كالمناكير فقد اختلف فيه اى فيما ذكر من مراسيل من دون هؤلاء
 وهذا قسم ثالث منه فعند بعض مشائخنا مثل الكرخي يقبل لان ما هو علة لقبول مراسيل
 القرون الثلاثة توجد فى من بعدهم وهى الضبط والعدالة وقال عيسى بن ابان لا يقبل لان بعد
 القرون الثلاثة زمان فسق ولم يشهد النبي صلى الله عليه وسلم بعد التهم الا ان يروى الثقات مرسله
 كما روى مسنده فخر يقبل مراسيله ايضا بالاتفاق كمراسيل القرون الثلاثة مثل ارسال محمد
 ابن الحسن وامثاله فمراسيل محمد ومسائده عند الثقات مقبولة اقول ذكر محمد فى المثال
 تساعدا لانه فى القرن الثالث اى تبع التابعين بالاتفاق وقال الشافعي لا قبل مراسيل التابعين
 ومن بعدهم الا مراسيل سعيد بن المسيب فاني تتبعتها فوجدتها مسانيد ولم يذكر المصنف القسم
 الرابع من المرسل وهو مرسل من وجه ومستند من وجه اخر فاقول هو مقبول عند العامة لان

والمُسند اقسام المتواتر وهو ما يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم
تواطؤهم على الكذب لكن كثرتهم عد التهم وتباين اماكنهم وبيدوم هذا الحد
الى ان يتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك مثل نقل القرآن و
الصلوات الخمس واعد الركعات ومقادير الزكوة وما اشبه ذلك

المرسل ساكت عن حال الراوى والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق فيغلب جما الاسناد
على وجه الارسال كحديث الانكاح الاولى اسنده اسرائيل بن يونس وارسله شعبة ولما فرغ من
المرسل واحكامه شرع في المسند فقال والمسند اقسام ثلاثة لانه امام روى برواية جمع
لا يمكن تطاؤهم على الكذب اولا وعلى الاول اما ان يستوى فيه جميع الازمنة من اول ما نشأ
ذلك الخبر الى اخر ما بلغ الى هذا الناقل والا بل يصير كذلك بعد القرن الاول فعلى الشق الاول
الاول هو المتواتر والثاني هو المشهور وعلى الشق الثاني هو خبر الواحد والتواتر في اللغة تتابع امور
واحد بعد واحد من التورث قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تتراى متتابعين واحدا بعد
واحد وفي الاصطلاح هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وبينه المصطفى له
وهو ما يرويه قوم لا يحصى عددهم وعدم الاحصاء ليس بشرط عند الجمهور خلافا
للبعض فانهم اشتراطوا العدد فقال البعض خمسة وقيل سبعة وقيل اثنا عشر وقيل
عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون بل كل ما يحصل به العلم الضروري فهو من امارات التواتر
ولا يتوهم تطاؤهم اى توافقهم على الكذب ان يجعل هذه الجملة تفسيرا لقوله لا يحصى عددهم
فيكون موافقا للجمهور وكثرتهم علة لعدم التوهم وعد التهم يشير الى اشتراط العدالة ولكنها
ليست بشرط عند العامة في التواتر وانما هي شرط في اخبار الاحاد وتباين اماكنهم اى تباعد
وهذا يشير الى اشتراطه وهو ليس بشرط عند الجمهور بحصول العلم باخبار ساكني بلدة واحدة
وانما ذكر المص هذه القيود لانها اقطع للاحتمال لالانها شروط حقيقية له ولما كان الغرض
هنا بيان المتواتر من السنة لا المتواتر المطلق زاد قيد اخر ويدوم هذا الحد الذي ذكرناه انفا
الى ان يتصل المراد برسول الله صلى الله عليه وسلم اى يرويه قوم لا يحصى عددهم طبقة
بعد طبقة بان يستوى فيه جميع الازمنة من الناقل الى النبي صلى الله عليه وسلم حتى لو انقطع
ذلك العدد في قرن الصحابة يكون مشهورا لا متواترا وذلك مثل نقل القرآن والصلوات الخمس و
اعداد الركعات ومقادير الزكوة وما اشبه ذلك كالخمر والصوم هذا مثال المطلق المتواتر

وانه يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علماً ضرورياً والمشهور
وهو ما كان من الأحاد في الأصل ثم انتشر فصار ينقله قوم
لا يتوهموا طوهم على الكذب وهم القرن الثاني ومن
بعدهم وأولئك قوم ثقات أئمة لا يتهمون

لا المتواتر السنة لان في وجودها اختلافاً فاقيل لا توجد وقيل هي انما الاعمال بالنيات قيل البينة
على المدعى واليمين على من انكر اعلان الشر وط الصيغة للتواتر ثلاثة كلها يرجع الى المخبرين الأول
تعدد دهم يبلغ في الكثرة الى ان يمنع الاتفاق بينهم والتواطؤ على الكذب عادة الثاني كونهم
مستندين لذلك الخبر الى المحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعاً الثالث ان يكون
ذلك التواتر في جميع الطبقات مساوياً وانما في المتواتر يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علماً ضرورياً
اي يحصل من المتواتر اليقين بلا كسب ونظر كما يحصل من مشاهدة العيان لانه يحصل لمن
لا يقدر على النظر كالصبيان وتفصيل المقام ان البراهمة والسمنية قالوا ان المتواتر لا يفيد
اليقين اصلاً بل يحصل منه الظن والمحذور على انه يفيد اليقين ثم اختلفوا اضري هوام نظري
فالأكثرون على انه ضروري وقال ابو القاسم الكعبي وابو الحسين البصري من المعتزلة
وابو بكر الدقاق من الشافعية انه استدلال اي نظري وقال الغزالي انه قسم ثالث وتوقف
المترضى والأمدى ولنا اننا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد المتباعدة كمكة ومصر
كما نجد العلم بالمحسوسات بلا فرق بينهما وما ذلك الا بالاجبار ولانه لو كان نظرياً لاحتيج
الى ترتيب المقدمات واللازم منتف محسوله لمن لا يقدر على ذلك كما قلنا والثاني المشهور وهو
ما كان من الأحاد في الأصل اي في قرن الصحابة ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهموا طوهم
على الكذب وهم اي القوم الناقلي اهل القرن الثاني ومن بعدهم اي الثالث وانما قيدوا بشهادة
في القرن الاول والثاني لانه لو لم يشتهر في هذين القرنين بل في القرون التي بعدهما لاسمى
مشهوراً الا ترى ان عامة الاخبار اشتهرت في هذا الزمان بكثرة التدوين ولكن لا يقال لها مشهور
فما كان يتوهم ان الخبر المشهور على ما قلتم انما اشتهر بعد القرن الاول فما وجه ترجيحهم على الأحاد
لانه ايضا كان غير مشهور في القرن الاول وانما العبرة بهذا القرن اذ هو منشأ ذلك دفعه
بقوله وأولئك اهل القرن الثاني والثالث الذين نقلوه قوم ثقات أئمة لا يتهمون بالاقتراء

فصار يشهد أنهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حتى قال الجصاص انه
 احد قسمي المتواتر وقال عيسى بن ابان يضل جاحده ولا يكفر وهو
 الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به بمنزلة
 المتواتر فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى وهو نسخ عندنا وذلك
 مثل زيادة الرجم والمسمع على الخفين

بالافتراء والكذب لانه عليه السلام قال خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم
 فصار ذلك الخبر يشهد أنهم وتصديقهم اياه بمنزلة المتواتر بخلاف الاحاديث لم يحصل له هذه
 المرتبة حتى قال ابو بكر الجصاص انه احد قسمي المتواتر فيثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال
 واليه ذهب جماعة من اصحابنا وقال عيسى بن ابان من اصحابنا اندون المتواتر فوق خبر
 الواحد يوجب علم طمانينة لاعلم يقين حتى يضل جاحده ولا يكفر ويجوز به الزيادة على
 الكتاب ولا يجوز به السمع مطلقا واليه ذهب كثير من المحققين وقال بعض اصحاب الشافعي
 انه ملحق بخبر الواحد فلا يفيده الا الظن وهو اى ما قال عيسى بن ابان الصحيح عندنا
 لان المشهور بشهادة السلف وهم التابعون وتبعهم صار حجة للعمل به بمنزلة
 المتواتر فصحت الزيادة به اى بالمشهور على كتاب الله تعالى وهو اى الزيادة وتذكير الضمير
 باعتبار الخبر اعنى قوله نسخ معنى عندنا علم ان الزيادة لو كانت بيانا محضا كبيان التفسير
 لم تجز بالمتواتر والمشهور والاحاد ولو كانت نسخا محضا لم يجز الا بالمتواتر لا بشرط المساوات
 فيه ولو كانت بيانا من وجه من حيث ترفع الاطلاق وتبطله بالتقيد جازت بالمشهور
 لانه متواتر من وجه واحد من وجه نظر الى الجهتين وذلك اى الزيادة على الكتاب بالخبر
 المشهور مثل زيادة الرجم في حق المحصن على الكتاب وهو قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا
 كل واحد منهما مائة جلدة الآية فان في هذه الآية حد الزنا مائة جلدة مطلقا اى سواء كان الزاني
 محصنا او لا ولكن زيد عليه الرجم في حق المحصن بالخبر المشهور وهو قوله عليه السلام والثيب
 بالثيب جلدة مائة والرجم راه مسلم عن عبادة بن الصامت وروى غيره من غير واحد من
 اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الرجم في حق المحصن ولذا قيل في هذا التقييد نظر فان ثبت
 الرجم متواترا المعنى كما صرح به في فتح القدير ومثل زيادة المسمع على الخفين لان قوله تعالى وارجلكم
 الى الكعبين يوجب الغسل عموما سواء كان حالة التحف او غيرها ولكن زيد عليه المسمع في

له القائل
 مرانا عبد الله
 بحر العلوم في
 شرح المسم
 ١١

والتتابع في صيام كفارة اليمين لكنه لما كان من الأحاد في الأصل ثبت به شبهة سقط بها علم اليقين وخبر الواحد وهو الذي يرويه الواحد أو اثنان فصاعدا بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر وحكمه إذا ورد غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة

حالة التخفيف وخص هذه الحالة عن الغسل بالخبر المشهور وهو ما روى على أنه جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر ويوماً وليلة للمقيم ثم رآه مسلم قال أحمد ليس في قلبي من المسموح شيء فيدري عن حديثي عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما رفعوا ولو قفوا وروى ابن المنذر في آخرين عن الحسن البصري قال حدثني سبعون رجلاً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه عليه الصلاة والسلام سمح على الخفين كذا في فتح القدير أقول على هذا حديث المسموح متواتر المعنى وليس بمشهور لأن الطبقة الأولى وكذا في سائر الطبقات عند التواتر فالمثال ليس على ما ينبغي ومثل زيادة التتابع في صيام كفارة اليمين لأن قراءة عبد الله ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات فزيد لفظ المتتابعات على الكتاب لكن قرأته مشهورة فيجوز الزيادة بها على الكتاب ولما كان يتوهم أنه لما جاز الزيادة على الكتاب بالخبر المشهور الزيادة نسخ والنسخ إنما يكون بالمتواتر فينبغي أن يفيد المشهور علم اليقين كالمتواتر دفعه بقوله لكنه أي الخبر المشهور ولما كان من الأحاد في الأصل ثبت بما يبي بكونه من الأحاد شبهة سقط بها أي بهذه الشبهة علم اليقين بخلاف المتواتر فلا يفيد المشهور إلا علم الطمأنينة والثالث خبر الواحد وهو الذي يرويه الواحد واثنان وفيه رد للجبائي وغيره من المعتزلة حيث اشترطوا العدد فيه وايضاً رد لمن اشترط عدداً الأربعة فعندنا لا عبرة للعدد فيه سواء روى الواحد أو الاثنان فصاعداً بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر في كثرة الرواة فان رواه اثنان أو الثلاثة أو أكثر يسمى خبر الواحد بشرط أن لا يبلغ كثرته كثرة المشهور والمتواتر فلا يتوهم أن خبر الواحد ما رواه واحد وحكمه أي خبر الواحد وجوب العمل به بثمانية شروط أربعة في نفس الخبر وأربعة في الخبر ما الأربعة في نفس الخبر فالأثنان منها ما بينه في قوله إذا ورد ذلك الخبر حال كونه غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة فالأول أن لا يكون ذلك الخبر مخالفاً للكتاب فإنه لو كان مخالفاً للنص الكتاب ولا يمكن تأويله بغير تعسف لا يقبل ذلك الخبر اتفاقاً وكذلك إذا خالف عموم الكتاب أو ظاهرة لا يجوز تخصيص العموم وحمل الظاهر

في حادثة لا تعم بها البلوى ولم يظهر من الصحابة الاختلاف فيها
ترك الحاجة به انه يوجب العمل

على المجاز عندنا خلافا للشافعي وعامة الأصوليين ومثاله ما روى انه عليه السلام قال من
مس ذكره فليتوضأ فانه يخالف الكتاب وهو قوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتظاهروا فانها نزلت
في الاستنجاء بالماء وهو لا يمكن الا لمس الفرج فلو كان مس الذكر من الحدث لما ثبت التطهير
بالاستنجاء فامل وكذا قوله عليه السلام لا صلوة الا بغتحة الكتاب فانه يخالف عموم قوله تعالى
فاقرأ وما تيسر من القرآن فلا يترك العمل بالكتاب بمثل هذه الأحاديث والثاني لا يمكن
مخالفة السنة المشهورة لان الخبر المشهور اقوى منه فلا يصلح المعارضة به فيترك في مقابلته ومثاله
ما روى انه عليه السلام قضى بشأه ويمن فانه يخالف الخبر المشهور وهو قوله عليه السلام البيعة
على المدعى واليمين على من انكر واذا اعتبرت مخالفتها بالخبر المشهور فخالفته بالمتواتر اولى بالاعتبار
والثالث ان يكون في حادثة لا تعم بها البلوى لانه اذا كان فيما عم به البلوى فلا بد ان يكون مشهورا
او متواترا للحاجة الخلق اليه ولذا تواتر القرآن واشتهر اخبار البيع والنكاح والطلاق ولما لم يشتهر
عملنا انه سهو ومنسوخ كما هو ذهب الى الحسن الكرخي وجميع المتأخرين منا وقال الشافعي وعامة
الأصوليين يقبل اذا ثبت سنده واليه ذهب اهل الحديث وذلك مثل حديث الجهمس
بالسنية فانه مع عموم البلوى لم يبلغ حد الشهرة فضلا عن التواتر والرابع ما بينه بقوله ولم يظهر
من الصحابة الاختلاف فيها أي في الحادثة وترك الحاجة به أي بخبر الواحد حاصله لا يكون
الحديث متروكا عند اختلاف الصحابة في تلك الحادثة التي ورد فيها ذلك الحديث اذ عند ظهور
الاختلاف في الحادثة اذا لم يتعجز احد منهم بهذا الحديث علم انه ليس بثابت عندهم والا ما وجه
ترك الاحتجاج به عند مس الحاجة اليه فلا يكون هذا الحديث حجة عند بعض المتقدمين
من اصحابنا وعامة المتأخرين وقال اهل الحديث وغيرهم من الأصوليين هو حجة مثاله ما روى
عن زيد بن ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الطلاق بالرجال فالصحابة اختلفوا في
تلك المسئلة فذهب زيد بن ثابت وعمر وعثمان وعائشة الى هذا كما هو قول الشافعي وذهب
علي وابن مسعود الى انه معتبر بحال المرأة كما هو مذهبنا فلو كان ذلك الحديث ثابتا عندهم
لاحتم بعضهم به البتة فحكم هذا الخبر المشروطا بربعة انه يوجب العمل لا العلم والطمانية
بل الظن وذهب احمد واكثر الحديثين الى انه يوجب علم اليقين وهذا خلاف ما نجد في انفسنا

بشرط تراعى في المخبر وهي اربعة الاسلام والعدالة والعقل لكامل الضبط فلا يجب العمل بخبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي شددت غفلته خلقة أو مساحته أو مجازفة والمستور كالفاسق لا يكون خبره حجة في باب الحديث ما لم يظهر عدلته الا في الصدق الاول على ما بين وروى الحسن عن ابي حنيفة

من اخبار الاحاد وجوب العمل انما ثبت بشروط اخرى غير اربعة السابقة تراعى تلك الشروط في المخبر وهي اى الشروط اربعة الاسلام والعدالة والعقل الكامل الذي يحصل بعد البلوغ والضبط وهو سماع الكلام كما هو حقه ثم فهم معناه ثم حفظه ثم الثبات عليه اما الاسلام فلان الكفر يورث تهمة في الخبر لعداوتهم وسعيهم في تخريب الدين بأدخال ما ليس منه فيه واما العدالة وهي الاستقامة في الدين فلان الفاسق لا يبال بالكذب فاذا كان عدلا يترجح الصدق منه واما كمال العقل فلان الخبر خصوصاً في الدين لا يتأدى كما هو حقه بغيره واما الضبط فلان الصدق لا يحصل الا به فلا يجب العمل بخبر الكافر لفقدان الشرط الاول وهو الاسلام والفاسق اى لا يجب العمل بخبره لفقدان الشرط الثاني وهو العدالة وكذا لا يجب العمل بخبر الصبي والمعتوه لفقدان الشرط الثالث وهو كمال العقل وكذا لا يجب العمل بخبر الذي اشتدت غفلته خلقة بان كان سهواً ونسياناً اغلب من حفظه أو مساحته اى عدم المبالاة بالسهو والخطأ أو مجازفة اى التكلم من غير خبرة ويقظه لعدم الشرط الرابع وهو الضبط وهذه الشروط الاربعة تجب ان توجد في الراوى ظاهرة لان المستور لا يقبل حديثه كما بينه المصنف بقوله والمستور الذي لا يظهر فسقه وعدلته كالفاسق لا يكون خبره حجة في باب الحديث ما لم يظهر عدلته واحتز بقوله في باب الحديث عن باب القضاء اذا القاضى لوقضى بشهادة المستور جازع اى حنيفة نظر الى ظاهر العدالة لان المسلم ظاهرة العدالة وهذا بخلاف من كان مستورا لاسلام او العقل او الضبط حيث لا يقبل قوله لاف القضاء ولا في الحديث اذ تلك الامور ليست ظاهرة في حق المرء فانهم الا في الصدق الاول اى لا يكون خبر المستور حجة في جميع الصدور الا في الصدق الاول وادار به قرن الصحابة والتابعين وتبع التابعين فخير المستور من القرون الثلاثة يكون حجة بشرط على ما بين من ان العدالة اصل في ذلك الزمان بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم بقوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم الحديث رواه البخاري فهذا تعديل من صاحب الشرع وتعديله اقوى من تعديل غيره وروى الحسن بن زياد تليد ابي حنيفة عن ابي حنيفة

له فان قيل
كيف يستغفل
اذا البلوغ اقيم
مقامه والبلوغ
امر ظاهري لا يستتر
في حق من لم يره
فتدبر
١٢ من

انه مثل العدل فيما يخبر عن نجاسة الماء وذكر في كتاب الاستحسان
انه مثل الفاسق فيه وهو الصحيح وقال محمد في الفاسق يخبر بنجاسة الماء
انه يحكم السامع رائه فان وقع في قلبه انه صادق يتيهم من غير اراقة
الماء فان اراق وتيهم فهو احوط للتيهم في خبر الكافر والصبي والمعتوه
اذا وقع في قلب السامع صدقهم بنجاسة الماء يتوضأ ولا يتيهم فان اراق
الماء ثم يتيهم فهو افضل وفي المعاملات التي تنفك عن معنى

انما المستور مثل العدل فيما يخبر عن نجاسة الماء وهو الظاهر من مذهبه وهو انه يجوز
النقض بشهادة المستورين اذا لم يطعن لان العدالة ظاهرين للمسلمين وذكر اى محمد في
كتاب الاستحسان انه اى المستور مثل الفاسق فيه اى فيما يخبر عن نجاسة الماء حتى اذا
حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا في اناء فقال رجل وهو مستور الحال انه نجس لا يقبل
خبره المحقق له بالفاسق فعليه ان يتوضأ من ذلك الماء وهو الصحيح لظهور الفسق فيما بعد
الصعود الاول فلا يعتمد على قول المستور ما لم يظهر عدلته مع ان الاصل في الماء هو الظهور
ولما فرغ عن المستور شرع في الفاسق فقال وقال محمد في الفاسق يخبر بنجاسة الماء انه
يحكم السامع رائه اى يجعل السامع رائه حاكما فيتحري اى فان وقع في قلبه انه اى المخبر
صادق يتيهم من غير اراقة الماء فلا يجوز له الوضوء من ذلك الماء لان اكبر الراى فيما لم
يوقف على حقيقته كاليقين يخبر الفاسق لا يعتد به في نجاسة الماء وانما وجب عليه التيمم
من غلبة ظنه لا بخبره فان اراق الماء وتيهم فهو احوط للتيهم لاحتمال انه كاذب في خبره
فلا يجوز له التيمم لوجود الماء الطاهر فالاحتياط ان يريق الماء ليصير عادما له فخر يجوز له
التيمم يقينا وان كان اكبر رائه انه كاذب في خبره وامالوا خبر الكافر والصبي والمعتوه
فحكمه ما بينه المصنف بقوله وفي خبر الكافر والصبي والمعتوه اذا وقع في قلب السامع صدقهم
في اخبارهم بنجاسة الماء يتوضأ بذلك الماء ولا يتيهم لعدم الاعتبار بخبرهم وذلك
لان في اعتبار اخبارهم الزام وهو لا ليس لهم ولاية الالزام فان اراق الماء
ثم يتيهم فهو افضل لان احتمال الصدق غير منقطع عن خبرهم لان الكفر والصبأ و
العتة لا ينافيان في الصدق وعلى هذا التقدير لا يجوز له التوضي بالماء النجس فله ان
يريق الماء ولا يصير عادما له ثم يتيهم وفي المعاملات التي تنفك عن معنى

الالزام كالوكالات والمضاربات والأذن في التجارة يعتبر خبر كل ممين
لعموم الضرورة الداعية إلى سقوط سائر الشرائط فإن الإنسان قلما يجد
المستجمع لتلك الشرائط يبعثه إلى وكيله أو غلامه ولا دليل مع السامع يعمل
به سوى هذا الخبر ولأن اعتبار هذه الشرائط لم يترجم جهة الصدق في الخبر
فيحصل أن يكون ملزماً وذلك فيما يتعلق به للزوم فشرطناها في أمور الدين

الالزام واحترز به عن المعاملات التي فيها الزام محض من حقوق العباد التي تجرى فيها الخصومات
فإن في تلك المعاملات لا يقبل الشهادة بغير الولاية والأهلية ولغظ الشهادة والعدد وكذلك احتترز به
عن الحقوق التي فيها الزام من وجدون وجكزل الوكيل، ومجر المأذون فإن فيها يشترط أحد شرطى
الشهادة أما العدالة وأما العدد اعتبار المعنى الإلزام وعدمه كالوكالات بان قال فان وكلت
والمضاربات بان قال فلان جعلت مضارباً والأذن في التجارة بان قال لعبدان مولاك
اذن لك في التجارة فإن في تلك المعاملات يعتبر خبر كل مميّز لا كان أو غير عدل صبياً كان
أو بالغاً مسلماً كان أو كافراً حتى يقبل خبر الفاسق والصبي والكافر لو جهين أحدهما ما بينته
بقوله أعموم الضرورة الداعية إلى سقوط سائر الشرائط المذكورة من الإسلام والعدالة والعقل
الكمال والضبط فإن الإنسان قلما يجد المستجمع لتلك الشرائط يبعثه إلى وكيله
أو غلامه فلو شرط في هذا القسم ما ذكرنا من الشرائط لتعطلت الأمور ووقع الفتور ولا
دليل مع السامع يعمل به سوى هذا الخبر وهذه مقدمة أخرى لبيان لزوم الضرورة
والأولى كانت لبيان الضرورة والحاصل أن في تلك المعاملات لا دليل عند السامع حتى
يعمل به وقت عدم اعتبار هذا الخبر بخلاف ما إذا أخبر الفاسق بنجاسة الماء حيث
لا يعمل به لأن عنده دليلاً يعمل به وهو أن الأصل في الماء الطهارة فليست الضرورة
لازمة هنا حتى يعمل بخبره فلذا لا يعمل بخبره بخبره بخبره بخلاف ما نحن فيه فإن الضرورة
لازمة فيه ولا مفر من العمل بخبره فلذا لا يعمل به والثاني ما بينته بقوله ولأن اعتبار هذه الشرائط
إنما يكون ليتترجم جهة الصدق في الخبر المذكور فيحصل الخبر أن يكون ملزماً بهذا الوجه وذلك أي
اعتبار هذه الشروط ليحصل أن يكون ملزماً بما يكون فيما يتعلق به للزوم من أمور الدين فشرطناها
أي الشرائط في أمور الدين لما يتعلق بها من اللزوم بخلاف الخبر فيما نحن فيه لأنه لا إلزام فيه
الآن ترى أن الوكيل والعبد لا يلزمهما إلا أقام على التصرف وإذا لم يكن ههنا إلزام فأى حاجة

دون ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات وإنما اعتبر خبر الفاسق في حل
الطعام وحرمته وطهارة الماء ونجاسته إذا تأيد بالكبر الرأى لأن ذلك
امر خاص لا يستقيم تلقيبه من جهة العدول فوجب التحري في خبره
للضرورة وكونه مع الفسق اهلاً للشهادة وانتفاء التهمة حيث يلزمه
بخبره ما يلزم غيره إلا أن هذه الضرورة غير لازمة لأن العمل بالأصل
ممكن وهو أن الماء طاهر في الأصل

إلى اعتبار تلك الشروط وإلى ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات أي شرطنا
تلك الشروط فيما قلنا دون أمور لا يتعلق به اللزوم من المعاملات التي تنفك عن معنى اللزوم
كالوكالات والمضاربات وما كان يردنا لما قلنا أن تلك الشروط شرطناها في أمور الدين لما يتعلق
بها من اللزوم لزم عليكم أن لا تقبلوا خبر الفاسق بحل الطعام وحرمته لا سيما من أمور الدين الفاسق
لا يوجد فيه شرط العدالة لجأب عنه بقوله وإنما اعتبر خبر الفاسق في حل الطعام وحرمته و
طهارة الماء ونجاسته إذا تأيد ذلك الخبر بالكبر الرأى لأن ذلك أي الوقوف على طهارة الماء ونجاسته
وحل الطعام وحرمته امر خاص بالنسبة إلى رواية الحديث أي ليس بأمر عام يقف عليه جميع الناس
بل امر خاص قد يقف عليه الفاسق خاصة فم لا يستقيم تلقيبه أي أخذه من جهة العدول بخلاف الحديث
فإنه امر عام كثير ما يقف عليه عامة الناس فيمكن الأخذ من العدول منهم فوجب التحري في خبره أي
الفاسق للضرورة حاصلاً الجواب أن خبر الفاسق في حل الطعام وحرمته إنما يقبل لأجل الضرورة و
هي عدم استقامة التلقي من جهة العدول لكونه امر خاصاً وكونه أي إنما يقبل لأجل الضرورة وكونه الفاسق
مع الفسق اهلاً للشهادة حتى لو قضى القاضي بشهادته ينفذ وانتفاء التهمة أي تهمة الكذب عن خبره
حيث يلزمه أي الفاسق بخبره ما يلزم غيره من الاجتناب والاقترب فلا يكون خبره ملزماً على الغير
بدون أن يلزمه أو لا من الخبر ما يلزم غيره منه بخلاف الكافر والصبي حيث لا يقبل خبرها في حل الطعام
وحرمته أيضاً لأن الكافر ليس اهلاً للشهادة على المسلم والصبي ليس بأهل الشهادة أصلاً ومع ذلك
تهمة الكذب غير مدفوعة عن خبرها حيث لا يلزمها ما يلزم غيرها أما الكافر فلا بد من غير مخاطب بالشرائع
وأما الصبي فلا بد من غير مكلف وما كان يرد أن الضرورة لما تحققت في قبول خبر الفاسق في حل الطعام
وحرمته وجب أن يقبل خبره من غير وجوب التحري في خبره أجاب عنه بقوله ألا أن هذه الضرورة غير لازمة
في قبول خبره في حل الطعام وحرمته لأن العمل بالأصل ممكن وهو أي الأصل أن الماء طاهر في الأصل

فلم يجعل الفسق هدرا ولا ضرورة في المصير الى رحايته في امور الدين اصلا لان في العدول من الرعاة كثرة وبهم غنية فلا يصار اليه بالتحري واما صاحب الهوى فالمدحوب المختار ان لا تقبل رحايته من انتحل الهوى ودعا الناس اليه لان الحاجة والدعوة الى الهوى سبب داع الى التقول فلا يؤتمن على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم

وكذا الطعام وذلك لان الماء والطعام طاهران في بدئ الخلقة وانما يعرضهما النجاسة بسبب عارض واذا كان كذلك فلم يجعل الفسق هدرا بل اعتبر من وجه حيث لا يعتبر خبره بغير التحري فيه ولما كان يتوهم انكم كما قلتم خبر الفاسق في حل الطعام وحرمة مع التحري فكذلك ينبغي ان يقبل خبره في الحديث مع التحري دفعه بقوله ولا ضرورة في المصير الى رحايته اي الفاسق في امور الدين اصلا مع التحري ولا بغير التحري لان في العدول من الرعاة كثرة وبهم غنية من غيرهم فلما انتفى الضرورة براسها هنا فلا يصار اليه اي الى خبر الفاسق بالتحري لان قبول خبره فرع الضرورة واذا انعدمت الضرورة اتعدى القبول براسه واما صاحب الهوى والهوى ميلان النفس الى الشهوات من غير داعية الشرع فالمدحوب المختار في قبول روايته وعدم قبولها انه لا يقبل روايته من انتحل الهوى والانتحال اتخاذ الخلعة وهي الملة والحاصل ان صاحب الهوى ان كان من اتخذ هواه ملة ومذهبا ودعا الناس اليه اي الى الهوى الذي اتخذه ملة لا يقبل رحايته في ذلك لان الحاجة اي مخاصمة صاحب الهوى مع اهل الحق والدعوة اي دعوة صاحب الهوى الناس الى الهوى الذي اتخذه ملة سبب داع الى التقول اي الكذب والافتراء على النبي صلى الله عليه وسلم كما يشاهد في الفرق الضالة حيث يدعون الحديث على من خرفا ثم وينسبون الى النبي صلى الله عليه وسلم فلا يؤتمن اي لا يظن صاحب الهوى انه امين على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وتفصيل المقام انه لا يخلو اهل الهوى لئلا يبالغوا في اعتقادهم الى الكفر بعلات الرضا والجمعة او لان كان الاول فقد اختلف فيه فذهب جماعة من اهل الاصول الى قبول شهادته ورحايته لانه من اهل القبلة يقرسك بالاسلام وذهب الاكثرون الى ادرهه لانه كافر وهو ليس باهل الشهادة والرواية واختلف في القسم الثاني ايضا فقال لقاضي ابوبكر الباقلاني ومن تبعه لا يقبل شهادته ولا رحايته لانه فاسق لا يبالى بالمعصية فكيف يعتد على قوله وذهب الجمهور الى ان يقبل شهادته واما الرحاية فعند البعض مقبولة على الإطلاق وقال البعض لا يقبل اذا كان اتخذه هواه ملة

واذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا ان كان الراوى معروفاً بالفقه والتقدم
فى الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعباد للثلاثة وزيد بن ثابت ومعاذ بن
جبل وابى موسى الاشعرى وعائشة رضوان الله عليهم اجمعين وغيرهم
من اشتهر بالفقه والنظر كان حديثهم حجة يترد به القياس وان كان الراوى
معروفاً بالعدل والحفظ والضبط دون الفقه مثل ابى هريرة وانس بن مالك

ودعا الناس اليه وهو مذنب عامة اهل الفقه والحديث وبدرضى المصطفى المتن واختصاره ونقل عن
ابى اليسر انه ان كان يكفر لا يقبل حديثه وان لم يكن يكفر فان كان ممن يجوز وضع الاحاديث
على رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقبل خبره لتوهم الكذب كالكرامية واذا ثبت ان خبر الواحد
حجة قلنا ولما فرغ من تقسيم الحديث باعتبار قلت رواته وكثرت واتصاله وانفصاله شرع في تقسيمه
باعتبار حال الراوى بانه اما معروف او مجهول والمعروف اما معروف بالفقه او بالعدل والمجهول
على خمسة انواع فقال ان كان الراوى معروفاً بالفقه والتقدم فى الاجتهاد كقوله فى بمعنى اللام والمعنى
ان له تقدماً على غيره درجة لاجل الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعباد للثلاثة والعباد لدة
جمع عبدل مرخم عبد الله والمراءى عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس و
قيل عبد الله بن زبير بدل عبد الله بن مسعود وقال الكرماني العبد لدة اربعة عبد الله بن زبير و
عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو بن العاص وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابى موسى
الاشعرى وعائشة رضوان الله عليهم اجمعين وغيرهم من اشتهر بالفقه والنظر مثل ابى بن كعب ابى الدرداء
كان حديثهم حجة يترد به القياس خلافاً لما لا لان هذه القياس مقدم على خبر الواحد اذا خالفه كما
رأى ان اباهريرة لما روى مرفوعاً من غسل الميت فليغتسل ومن حملة فليتوضأ رسواه ابوداؤد و
الترمذى وابن ماجه وابن حبان والنسائى واحمد وقال احمد لا يصح فى هذا الباب شئ قالت عائشة
او ينحس موتى المسلمين وما على رجل لوجل عودا راخرجه ابو منصور البغدادى فى كتابه من طريق محمد
ابن عمرو بن عيسى بن عبد الرحمن بن حاطب فتأمل ونحن نقول القياس محتمل باصله فى كل
وصف اذ كل وصف من اوصاف النص محتمل ان يكون هو المؤثر فى الحكم ويحتمل ان لا يكون و
خبر الواحد يقرن باصله وانما الشبهة فى طريق وصوله والاحتمال الثابت فى الاصل قوى من الاحتمال
الثابت فى الطريق بعد اليقين بالاصل فلا يعارض الخبر وان كان الراوى معروفاً بالعدل الة
والحفظ والضبط دون الفقه مثل ابى هريرة وانس بن مالك رضى الله عنهما

هـ اشارة الى انه
يؤمن ايرادته
رواية كان
بابه لم يكن
مجتهداً - ١٢ -

فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا للضرورة
وانسد ادب باب الراي وذلك مثل حديث ابي هريرة في المصطرة و
ان كان الراوي مجهولا

فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا للضرورة وانسد ادب باب الراي قوله و
انسداد عطف تفسير لقوله للضرورة والمعنى انما يترك حديث غير الفقهاء اذا خالف القياس
للضرورة وهي انه لو عمل بالحديث وقت مخالفة انسداد باب لقياس من كل وجه وقد
امراه تعالى بالقياس بقوله فاعتبروا ولي الابصار والحال ان الراوي غير فقيه ومجمل انه
نقل ذلك الحديث بالمعنى لانه كان شائعا ذائعا فيهم فيمكن ان اخطأ فيه ولم يدرك
مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم فح كيف يعتمد على قوله ويترك به القياس الثابت
بقوله تعالى فلهم الضرورة تركنا هذا الحديث وعلمنا بالقياس وذلك مثل حديث
ابي هريرة في المصطرة وهو ما روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا
الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضى بها امسكها او
ان سخطها ردها وصاعا من تمر رواه مسلم وابوداود والنسائي تفعيل من الصرى وهو في اللغة
الجمع يقال صريت الماء وصريته اذا جمعته والمراد به في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشدي
ترك الحلب مدة ليحلب المشتري بعد ذلك فيغتر بكثرة لبنه وبشره بثمن غال فهذا الحديث
مخالف للقياس من كل وجه لان القياس في ضمان العدوانات والبياعات كلها ان يكون مقدرا
بالمثل في المثل وبالقائمة في ذوات القيم ف ضمان اللبن المشتري اما باللبن مثله واما بالقائمة ولو كان
التمر قيمة فيه فيلبيح ان يكون بحسب اللبن لانه يجب صاع التمر قل اللبن او كثر فاذا لم يعمل بالحديث
لكونه مخالف للقياس فليس المشتري ولا يتاخر بسبب التصريته من غير شرط لان البيع يقتضي
سلامة المبيع وبقلة اللبن لا تقوت وصف السلامة لان اللبن ثمرة وبعد منها لا يتعدم وصف سلامة
فيقلتها اولى هذا عندنا في حنيفة وذو الفقهاء والشافعي ومالك الى ان التصريته عيب حتى كان للمشتري الخيار
ان شاء ردها وصاعا من تمر ان شاء امسكها عملا بظاهر الحديث ف اعلم ان هذا من ذهب عيسى بن ابيان
واما عندنا لكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقديم الحديث على القياس بل يقبل خبر كل
عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب المستند المشهورة ويقدم على القياس هذا هو الحق المبين واليه
مال اكثر العلماء وهو المأثور من الصحابة والتابعين وان كان الراوي مجهولا اي في رواية الحديث

لا يعرف إلا بحديث رواه أبو جندب يثين مثل وابصة بن معبد وسلمة بن
الحبيب فان روى عنه السلف في شهد وابصته او سكوتوا عن الطعن صار
حديثه مثل حديث المعروف وان اختلف فيه مع نقل الثقات عنه
فكذلك عندنا وان لم يظهر في السلف إلا الرده لم يقبل حديثه وصار مستنكرا

من

والعدالة في النسب من حيث لا يعرف إلا بحديث رواه أبو جندب يثين مثل وابصة بن معبد وسلمة بن
الحبيب فحال لا يخلو عن خمسة أقسام فان روى عنه السلف وشهد وابصته هذا هو القسم الأول من
الأقسام الخمسة او سكوتوا عن الطعن في رده ما بلغتهم في آيته هذا هو القسم الثاني صار حديثه في
القسمين مثل حديث المعروف بالفقه والعدالة والضبط حتى يقبل ويقدم على القياس وان
اختلف فيما في حديثه بان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه هذا هو القسم الثالث
فكذلك اي حديث المعروف حتى يقبل ويقدم على القياس عندنا مثاله ما روى الترمذي
عن ابن مسعود انه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها صداقا ولم يدخل بها حتى
مات فقال ابن مسعود لها مثل صداق نساءها لا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث
فقام معقل بن سنان الاشجعي فقال قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في زوج بنت واشق
امرأة منا مثل ما قضيت ففرح بها ابن مسعود ولم يعمل بهذا الحديث علي وقال لها الميراث ولا
صداق لها وعليها العدة عملا برأيه وهو ان المعقود عليه علم اليها سالما فلا تبقي بمقابلته
مهل كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا فالشاق في العمل بما عمل به علي وهو قاسم ويرد هذا
الخبر لكونه مختلفا فيه فيقدم القياس عليه ونحن عملنا بهذا الحديث لان الثقات روى هذا الخبر
من مثل ابن مسعود من القرن الاول وعلقته وسرق وناقض من جبر والحسن من القرن الثاني
ثبت بروايتهم عنه وعملهم بخبره عدالتهم مع انه مؤكد بالقياس ايضا وهو ان الموت يؤكد
مهر المثل كما يؤكد المسمى وان لم يظهر في السلف إلا الرده لم يقبل حديثه وصار مستنكرا هذا هو
القسم الرابع فلا يجوز به العمل اذا اختلف القياس لانهم لم يكونوا يردون الحديث الثابت عن
النبي صلى الله عليه وسلم ولم يكونوا يتركون العمل به فاذا اردوه وتركوه علم انهم اتهموه
في هذه الرواية وهو دون الموضوع في احتمال الكذب ومثاله ما روى الترمذي عن المغيرة
عن الشعبي قال قلت فاطمة بنت قيس طلقني زوجي ثلاثا على عهد رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا سكني لك ولا نفقة قال مغيرة فذكرته

له الركن الثقات
والشطط الزيادة
له الحرافة

من

وان كان لم يظهر حديثه في السلف ولم يقابل برود ولا قبول لم يجب العمل به لكن العمل به جائز لان العدالتا حصل في ذلك الزمان حتى ان راية مثل هذا المجهول في زماننا لا يحل العمل به لظهور الفسق فصار المتواتر يوجب علم اليقين والمشهور علم الطمانينة وخبر الواحد علم غالب الرأي والمستنكر منه يفيد الظن وان الظن لا يغني عن الحق شيئا والمستتر منه في حيز الجواز للعمل بدون الوجوب ويسقط العمل بالحديث

ابراهيم فقال قال عمي لاندع كتاب الله وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم بقول امرأة لاندري اخفطت ام نسيت وقال عمر ذلك بعض من الصحابة فلم ينكره احد فصار اجماعا على ان الحديث مستنكر وان كان الراوي لم يظهر حديثه في السلف ولم يقابل برود ولا قبول لم يجب العمل به لكن العمل به اى بهذا الحديث جائز بشرط ان لا يخالف القياس بل يكون موافقا له وفائدة اضافة الحكم الى الحديث مع كونه ثابتا بالقياس ايضا هو ان لا يتمكن الخصم فيه من المنع عن الحكم كما يمكن في القياس لان العدالة اصل في ذلك الزمان اى الصدر الاول قال النبي صلى الله عليه وسلم خير القرون قرني ثم الذين يلونهم الحديث حتى ان راية مثل هذا المجهول في زماننا لا يحل العمل به لظهور الفسق في اهل هذا الزمان وهذا هو القسم الخامس من المجهول وكما فرغ العلم من هذا المخص كلامه وبين حاصله فقال فصار المتواتر يوجب علم اليقين ويقابل الموضوع حيث ينقطع عنه احتمال كونه حجة بالكلية والمشهور يوجب علم الطمانينة وهو العلم الحاصل في القلب يحتمل جانب المخالف احتمالا ضعيفا جدا بخلاف اليقين حيث لا يحتمله ويقابله المستنكر كما استعرف وخبر الواحد يوجب علم غالب الرأي وهو ما كان حجة الثبوت فيه راجحا والمراد به الظن فان قلت ما الفرق بينه وبين علم الطمانينة قلت فرق ظاهر في الاول حجة العدم مرجوح جدا وفي الثاني ايضا مرجوح لكن لا بتلك المرتبة فهو اقوى من الثاني والمستنكر منه اى من الخبى الواحد يفيد الظن اى الوهم وهو ما كان عدم الثبوت فيه راجحا وان الظن لا يغني عن الحق شيئا اى لا يفيد شيئا وهذا الشارح اى انه لا يجوز به العمل كما فرغ المستتر منه اى من الخبر الواحد وهو الذي لم يعرف في السلف ولم يقابل برود ولا قبول في حيز الجواز للعمل به اى بالمستتر دون الوجوب اذ هو يفيد عدسا ياروى فيه حجة الثبوت العدم فيجوز به العمل وعد ما عتبار الجاهلين وهذا هو الجواز وما فرغ عن بيان التقسيمات شرع في بيان طعن يلحق الحديث من جهة الراوي او من غيره فقال ويسقط العمل بالحديث

اذا ظهر مخالفته قولاً او عملاً من الراوى بعد الرواية او من غيره من ائمة الصحابة والحديث ظاهر لا يحتمل الخفاء عليهم ويحمل على الانتساخ

اذا ظهر مخالفته قولاً بان افتى بخلافه او عملاً بان عمل بخلافه ما هو خلاف بيقين من الراوى بعد الرواية وحاصله اذا ظهر من الراوى مخالفة الحديث قولاً او عملاً والخلاف يكون يقيناً بعد الرواية يسقط العمل بهذا الحديث بالاتفاق لان مخالفته لا يخلو اما ان يكون للحديث موضوعاً او منسوخاً او لقلة المبالات والتهاون بالحديث او لغفلته ونسياً عنه وعلى كل حال سقط الحديث من درجة الاعتبار اما في الاولين فظاهر واما في الآخرين بسقوط عدالة المشروطة قولنا ما هو خلاف بيقين احتراز عن المخالفة التي لا تكون بيقين كما اذا كان الحديث محتملاً للمعاني واخذ الراوى احدها فهذه المخالفة لا تسقط الحديث عن الاعتبار قوله بعد الرواية احتراز عن المخالفة التي تكون قبلها ولا يعلم تاريخها هي قبل الرواية ام بعد ها فهذه المخالفة لا يضر ايضاً اما اذا كانت قبل الرواية فلا نه يمكن انه كان ذلك مذهبه ثم تركه لاجل الحديث واما اذا لا يعلم تاريخه فلان الحديث حجة بيقين في الاصل ووقم الشك في سقوطه فوجب العمل بالاصل ويحمل على انه كان قبل الرواية لان الحمل على احسن الوجهين اولى او من غيره عطف على قوله من الراوى اى يظهر المخالفة من الراوى او من غيره من ائمة الصحابة والحال ان الحديث ظاهر لا يحتمل الخفاء عليهم وانما قيد بقوله والحديث ظاهر احترازاً عما كان يحتمل الخفاء على الصحابة فانه لا يوجب جرحاً فيه كحديث وجوب الوضوء بالتحقق في الصلوة حيث خالف فيه بعض الصحابة فمخالفته لا يقدح في ذلك لانه من الحوادث النادرة التي يمكن خفاً عنها عليه قوله ويحمل على الانتساخ عطف على قوله يسقط العمل بالحديث وحاصله اذا ظهر المخالفة عن غير الراوى من الصحابة في الحديث الذي لا يحتمل الخفاء عليهم بل يكون ظاهراً يسقط العمل بهذا الحديث كما يسقط اذا ظهر المخالفة من الراوى ويحمل هذا الحديث على انه منسوخ مثاله ما روى مسلم عن عبادة بن الصامت ان النبي صلى الله عليه وسلم قال خذوا عني خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم وفي معناه ما روى البخارى ففسك بهذا الحديث الشافعى

واختلف فيما اذا انكره المروى عنه قال بعضهم يسقط العمل به وهو الاشبه وقد قيل ان هذا قول ابي يوسف خلافا لمحمد وهو فرع اختلافهما في شاهد من شهد اعلى القاضى بقضية و هو لا يذكرها قال ابو يوسف لا تقبل وقال محمد تقبل

وجعل النفي الى عام جزء من الحد ونحن نقول ان قد ظهر المخالفة فيه من ائمة الصحابة والحال ان هذا الحديث كان ظاهرا عليهم فلعلم انه منسوخ لا يعمل به والا كيف يظن بكبار الصحابة انهم خالفوا رسول الله صلى الله عليه وسلم كما روى ان عمر بن الخطاب قال لا تقبل بالروم فحلف ان لا ينفي احد الباطل الا كان مصنف عبد الرزاق واختلف فيما اذا انكره اى الحديث المروى عنه اى الشيخ اعلم ان انكار المروى عنه على وجهين احدهما انكار جاحدا بان يقول كذبت على او امرت بك هذا الحديث قط وچ يسقط العمل بالحديث اتفاقا لان كذب احدهما لا على النعين ضرورى وذلك موجب للقدح في الحديث لكن لا يلزم به القدح فيهما حتى يقبل رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر وثانيهما انكار متوقف بان يقول الشيخ لا اذكر اني سمعت ذلك هذا الحديث او لا اعرفه ففيه اختلاف كما بينه بقوله قال بعضهم هو ابو الحسن الكرخي وجماعة من اصحابنا واحمد بن حنبل في رواية عنه يسقط العمل به وهو الاشبه بالحق لان الخبر انما يكون حجة بالاتصال بالنبي صلى الله عليه وسلم وبانكار الراوى يتقطع الاتصال وقد قيل ان هذا اى سقوط العمل بالخبر قول ابي يوسف خلافا لمحمد فان عندنا لا يكون توقف المروى عنه فيما رواه جرحا ولا يسقط به العمل بهذا الحديث واليه ذهب مالك والشافعي وجماعة من المتكلمين مستدلين بان الراوى عدل ثقة يصدق فيما اخبره وانكاره ليس على سبيل اليقين من المروى عنه فلا يبطل به ما ترجح صدقه بعد التاوى كما لا يبطل بموته وجنونه وهو اى اختلاف محمد وابي يوسف في هذا افرع اختلافهما في شاهد من شهد اعلى القاضى بقضية وهو اى القاضى لا يذكرها اى القضية هذه مسئلة تذكرها الخصام في ادب القاضى صورتها ان رجلا ادعى على القاضى بانه قضى له على خصمه بكذا فقال القاضى لا اذكر اني قضيت لك بكذا فاقام الرجل البيعة على القاضى بانه قضى له بكذا حتى شهدوا الشاهد ان بانه قضى بكذا نفي هذه المسئلة اختلاف بين محمد وابي يوسف قال ابو يوسف لا تقبل شهادتها لانكار من يستند القضاء اليه فكذا لك في باب الرأية وقال محمد تقبل لاحتمال النسيان من جهة القاضى فكذا لك في

٣

والطعن المبهم لا يوجب جرحاً في الراوي كما لا يوجب في الشاهد ولا يمنع العمل به إلا إذا وقع مفسراً بما هو جرح متفق عليه من إشتهار بالنصيحة والاتقان دون التعصب والعداوة من أئمة الحديث فصل في المعارضة وهذه الحجج التي سبق وجوها من الكتاب والسنة لا تتعارض في انفسها وضعا ولا تتناقض لأن ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك

باب الرواية تفذ مذهب كل واحد منهما في باب الرأية الى اصلها الذي في هذه المسئلة والطعن المبهم من أئمة الحديث بأن يقول هذا الحديث هجرج او منكرا لا يوجب جرحاً في الراوي كما لا يوجب في الشاهد اي كما لا يوجب الطعن المبهم جرحاً في الشاهد ولا يمنع العمل به اي الحديث عطف على قوله لا يوجب الا اذا وقع الطعن مفسراً بما هو جرح متفق عليه اي الطعن المبهم لا يوجب جرحاً في الراوي في وقت الا وقت كونه مفسراً بما هو جرح متفق عليه كنفى العدالة لانهما هو مختلف فيه بحيث يكون جرحاً عند البعض دون البعض كرض الدابة وعدم الاعتياد بالرواية واستكثار مسائل الفقه فان تلك الامور جرح عند بعض المتعصبين دون بعض من المحققين ومع كون الجرح متفقاً عليه يجب ان يصدر من اشتهار بالنصيحة والاتقان دون التعصب والعداوة لان المتعصبين قد خربوا الدين حيث جعلوا الاحاديث الصحاح موضوعة كابن الجوزي والفيروز ابادي والدارقطني والخطيب فلا اعتبار بجرح هؤلاء من أئمة الحديث بيان لقوله من اشتهر ان يصدر الجرح من اشتهار بالنصيحة والاتقان من أئمة الحديث ولما افرغ من بيان السنة شرع في المعارضة المشتركة بين الكتاب و السنة اتباعاً للفخر الاسلام وكان حقها ان يذكرها في باب الترجيح كما فعل صاحب التوضيح فقال فصل في المعارضة وهذه الحجج التي سبق وجوها اي بيانها من الكتاب والسنة لا تتعارض في انفسها وضعا اي ذاتا و حقيقة ولا تتناقض كذلك لان ذلك اي التعارض والتناقض بين الكتاب والسنة من امارات العجز لان من اقام دليلاً متناقضاً على شيء وكذا اذا ثبت حكماً بدليل بعارضة دليل اخر كان ذلك لعجزه عن اقامة حجة غير متناقضة وقصوره عن اتيان دليل سأل من المعارضة والعجز عن ذلك مبني على الجهل بحقائق الاشياء تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ولما كان يتوهم انه على هذا يجب

وانما يقع التعارض بينها لجهلنا بالناسخ من المنسوخ وحكم المعارضة بين الايتين المصير الى السنة

ان لا يتحقق التعارض والتناقض فيهما ولكن نحن نشاهد ذلك في كثير من الايات والاحاديث دفعه بقوله وانما يقع التعارض بينهما أي المجتزأ من الكتاب والسنة لجهلنا بالناسخ من المنسوخ والحاصل ان ذلك التعارض انما نشأ من جهلنا لا من جهله تعالى وتبارك وذلك لان حكماً امر به الله تعالى في موضع من كتابه ثم رخص فيه بموضع اخر منه فالاول منسوخ والثاني ناسخ ولكن لما لم يحصل لنا العلم بالناسخ والمنسوخ لجهلنا بالتاريخ علمنا ان بينهما تعارضاً وفي الاصل ليس كذلك فالتعارض تقابل المجتئين المتساويين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه وهو عيّن شر - الحكم من غير ان يتعرض بالدليل والتناقض تخلف الدليل عن المدلول بان يوجد الدليل في بعض المواضع ولا يوجد المدلول سواء كان ذلك التخلف لما نفع وذلك عند من لا يجوز تخصيص العلة او بغير مانع وذلك عند من يجوز تخصيص العلة وهو يوجب بطلان الدليل في نفسه قال الشارح المحقق ان كل واحد منهما يستلزم الاخر في النصوص فان تخلف المدلول عن الدليل فيها لا يكون الا لما نفع فيكون ذلك المانع معارضاً للدليل وكذا اذا تعارض النصان يكون الحكم متخلفاً عن كل واحد لا محالة فيتحقق التناقض فلذلك جمع الشيخ بينهما كذا قبل اقول وبالله التوفيق فيه نظراً او لانه لا يصح على من ذهب من جواز تخصيص العلة لان غده لا يكون التخلف لما نفع بل بغير مانع كما عرفت فكيف الاستلزام واما ثانياً فلان في صورة التعارض لا يثبت التناقض لان كل واحد من الدليلين لا يتخلف عن المدلول وهو الحكم اذ لو كان ذلك لما يتحقق التعارض بل كل واحد منهما مثبت للحكم غاية ما في الباب ان حكم كل واحد منهما يخالف حكم الآخر فلا يثبت احدهما بغير مرجح فتأمل وحكم المعارضة بين الايتين المصير الى السنة كان ينبغي للشيخ رحمه الله ان يبين اولاً ركن المعارضة ثم شرطها ثم حكمها كما فعل صاحب المنار وغيره لكنه اخرا ركن والشروط عن الحكم نظر الى ان المقصود من بيان الركن والشروط هو الحكم فحاصله اذا خرج النصان متعارضان فالسبيل فيه الى التاريخ فان علم التاريخ فيؤخذ بالمؤخر ويترك المقدم لانه منسوخ واذا لم يعلم التاريخ فيصار الى السنة ان وجدت والا الى اقوال الصحابة والقياس ولا يصار الى الآية الثالثة لانه يؤدي الى الترجيح بكثرة الأدلة وذلك لا يجوز كما استعرف في باب الترجيح ومثاله قوله تعالى فاقروا واما تيسر من القرآن مع قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاسمعوا له وانصتوا فان الاول

له أي على الترتيب
الهاماني قوله
غاية التحقيق
وكشف البزوي

وبين السنتين المصير الى القياس واقرار الصحابة رضي الله عنهم
الترتيب في الحج

بعمومه يوجب القراءة على المقتدى والثاني بخصوصه ينفيه والقولان واردان في الصلوة فتعارضنا
ولا علم لنا بالتاريخ فنتساقط افرجنا الى الحديث وهو ما روى عن ابي موسى الاشعري عن النبي
صلى الله عليه وسلم واذا قرأ فانصتوا له واه مسلم في صحيحه وكذا ذكره مسلم عن ابي هريرة
وقال هو صحيحه وروى ابن ماجة عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما جعل
الامام ليؤتم به فاذا اكبر فكبروا واذا اقرئ فانصتوا للحديث وكذا روى ابن ماجة عن
ابي موسى الاشعري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قرأ الامام فانصتوا للحديث
وروى ابن ماجة عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقرأه الامام له قراءة
وروى محمد بن موطاه على شرط الشيخين عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم من صلى خلف
الامام فان قرأه الامام قراءة له وكذا روى جماعة عن ابن حنيفة مرفوعا على شرط الشيخين هذا
الحديث واذا ثبت هذا فلا تنظر الى ما قيل انه لا بد من قراءة الفاتحة خلف الامام كما روى ابو داود
وغیره عن محمد بن اسحق لانه ضعيف ضعفه احمد بن حنبل وغیره من كبار المحدثين ويزيد السنين
المصير الى القياس واقوال الصحابة اي اذا وقع التعارض بين السنتين يصار الى القياس اولاً ثم
الى اقوال الصحابة على ما قيل وقال بعضهم على العكس وقيل يقدم اقوال الصحابة على القياس
فيما لا يدرك بالقياس والقياس مقدم فيما يدرك به وقوله على الترتيب في الحجج متعلق
بالمجموع فالمعنى حكم المعارضة بين الايتين المصير الى السنة وبين السنتين المصير الى القياس
واقوال الصحابة لكن على الترتيب الثابت بين الحجج حتى يقدم اقوال الصحابة على
القياس ويحتمل وجهاً آخر ايضاً فمثاله ما روى ابو داود والترمذي في الشمائل والنسائي
عن عبد الله بن عمر بن العاص انه قال انكسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكد يركع ثم ركع فلم يكد يرفع ثم رفع
فلم يكد يسجد ثم سجد فلم يكد يركع ثم رفع فلم يكد يسجد ثم سجد فلم يكد يرفع ثم رفع
وفعل في الركعة الاخرى مثل ذلك الحديث فهذه ايدل على انه عليه السلام صلى
على ركعتين كل ركعة بركوع وسجنتين وسرود عاشئة وانه عليه السلام صلاها
باربعة ركوعات واربع سجودات كما اخرج ابو داود وغيره فيتعارضان فيصا

ان امكن لان التعارض لما ثبت بين المجتئين تساقطتا لاندفاع كل واحدة منهما بالآخرى فيجب المصير الى ما بعدهما من الحجّة و عند تعذر المصير اليه يجب تقرير الاصول كما في سور الحماس لما تعارضت الدلائل ولم يصلح القياس شاهد الا انه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء

الى القياس بعده وهو الاعتبار بسائر الصلوات ان امكن المصير على الوجه المذكور ثم استدل على قوله وحكم المعارضة ثم بقوله لان التعارض لما ثبت بين المجتئين تساقطتا لاندفاع جميعا لاندفاع كل واحدة منهما بالآخرى فيجب المصير الى ما بعدهما اي بعد المجتئين المتعارضتين من الحجّة الاخرى التى لا تكون من جنسها كما لو وقع التعارض بين الايتين فيصير الى السنة التى هي حجّة اخرى ليست من جنسها وذلك لانها لو كانت من جنسها لثبتت الترجيح بكثرة الأدلة وذلك غير جائز كما اشرنا اليه سابقا وعند تعذر المصير اليه اي الى ما بعدهما من الحجّة بان تعارضت السنتان واقوال الصحابة والقياس ايضا ولم يوجد دليل بعد فموجب تقرير الاصول اي اثبات كل شئ على اصله بان يقرر بالحكم على ما كان عليه ورد الدليلين كما في سور الحمار لما تعارضت الدلائل لانه روى البخارى وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن محوم الحمير الاهلية واذن في محوم الخيل يوم خيبر وروى غالب بن فهران قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم لم يبق من مالى الا حميرات فقال كل من سمين مالك اخرجته الطحاوى في معاني الآثار بطرق متنوعة فاذا وقع التعارض في محومها وقع الاشتباه في سورها لانه متولد من اللحم واقوال الصحابة ايضا متعارضة في تلك المسئلة فان ابن عمر كان يكره التوضى بسور الحمار والبغل ويقول انه رجس وابن عباس كان يقول ان الحمار يا كل الفت والتبن فسوره طاهر لا باس بالتوضى به كذا في غاية التحقيق ولم يصلح القياس ايضا شاهدا اي دليلا لواحد منهما والحاصل ان القياسين ايضا متعارضان لان السور اذا يقاس على العرق يحكم بطهارته لان العرق طاهر في الزايرة الظاهرة واذ يقاس على اللبن يحكم بنجاسته لان اللبن نجس في احصاء الروايتين وقد يقال لا يمكن قياسه على سور الكلب في النجاسة بجامع التولد من اللحم لكون الضرورة في الحمار دون الكلب وكذا لا يمكن قياسه على سور الهرة لكون طاهر لكون الضرورة في الهرة اكثر لما في الحمار لانه اي القياس لا يصلح لنصب الحكم ابتداء اي بغير العلة الشابتة المشتركة بين الاصل والفرع اي لو قلنا انه نجس او طاهر قياسا على سور الكلب والهرة

يعتلف

مشكلا

قيل ان الماء عرف طاهر في الاصل فلا يتنجس بالتعارض ولم يزل به
الحدث فوجب ضم التيمم اليه وسمى مشكوكا واما اذا وقع التعارض
بين القياسين لم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال بل يعمل
المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه

يلزم اثبات الحكم بالقياس ابتداء اي بغير علة اما على تقدير الاول فلان القياسين اذا تعارضا
تساقط عليهما فبق القياس بغير علة واما على تقدير الثاني فظاهر اثبات الحكم بالقياس بدون
العلة غير جائز قيل جواب لقوله لما تعارضت ان الماء الذي هو سور الحمار عرف طاهر في
الاصل فلا يتنجس بخلط لعاب الحمار فان نجاسته مشكوك وطهارة الماء يقينية بالتعارض
الواقع بين طهارته ونجاسته فوجب استعماله لكونه طاهرا في الاصل ولم يزل به اي
بذلك الماء الحدث اي حدث الادمي اذا توضأ به لكون الادمي محدثا في الاصل فوجب ضم
التيمم اليه اي الى الوضوء فان قيل اذا اقررت كل شئ على اصله فوجب عليكم ان تقولوا ان الماء
مطهر كما هو طاهر في اصله فاذا كان مطهرا فما الحاجة الى ضم التيمم اليه قلت ابقينا على
اصل واحد وهو كونه طاهرا ليمكن تقرير الادمي على صله اذا ابقينا على اصله الاخر ايضا لغات
اصل الادمي وهو الحدث فعلمنا جماهما امكن وسمى اي سور الحمار مشكوكا وفي بعض النسخ مشكلا
اي انما سمي سور الحمار مشكوكا ومشكلا لاجل التعارض فاذا نظرنا الى ادلة توجب كونه طاهرا
حكمنا بطهارته كسائر المياه واذا نظرنا الى ادلة توجب كونه نجسا حكمنا بنجاسته فوقع الشك
والاشكال فيه لهذا الوجه لا لاجل ان حكمه مجهول بل هو معلوم وهو وجوب التوضي وضم التيمم
اليه واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال اي اذا وقع
التعارض بين القياسين لا نقول بتساقطهما لانه يضطر ح الى دليل شرعي يعرف به حكم
تلك الحادثة ولا دليل بعد القياس يصار اليه الا العمل بالحال اي بالاستصحاب الذي هو عبارة
عن ابقاء الشئ على ما كان قبله لعدم الدليل المنزلي وهو ليس بحجة عندنا وانما يصار اليه للضرورة
كما في سور الحمار بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه اي بالتقري وهو شرط عندنا خلافا
للساقي فان عنده يعمل بايهما شاء من غير تقري وتفكر ولنا اصابه في مسئلة واحدة قولان اي
اكثر في زمان واحد واما ما يرى عن ائمتنا من قولين في مسئلة واحدة فهو بحسب الزمانين
المختلفين فاحدهما صحيح والاخر فاسد ثم استدلل على انه يجب العمل باحدهما بالتقري

وهي

لان القياس حجة يعمل بها صاحب المجتهد الحق به او اخطأ فكان العمل بأحد هما وهو حجة اطمان قلبه اليها بنور الفراسة اولى من العمل بالحال ثم التعارض انما يتحقق بين المجتدين بايجاب كل واحد منهما ضد ما يوجبه الاخرى في وقت واحد في محل واحد مع تساويهما في القوة

وهي

ولا يصار الى الاستصحاب لان القياس حجة يعمل به سواء اصاب المجتهد الحق به اى بالقياس او اخطأ يعنى القياس في حق العمل به حجة سواء اصاب المجتهد فيه او اخطأ فاذا كان القياس حجة في كل حال فكان العمل بأحد هما اى بأحد القياسين وقت التعارض وهو اى الحال ان احد هما حجة في حق العمل اطمان قلبه اى قلب المجتهد اليها اى الى الحجة الجملة صفة الحجة بنور الفراسة متعلق بقوله اطمان اولى خبر لكان من العمل بالحال حاصله العمل بأحد القياسين عند التعارض اولى من العمل بالحال لان القياس (سواء كان المجتهد فيه مخطيا او مصيبا) حجة وعند التعارض لا يزول حجتيه فمفعول عمل بأحد هما بغير التخرى كان العمل به اولى من العمل بالحال الذي ليس بحجة فاذا كان العمل به بنور الفراسة اى بالتخرى كان اولى من الاولى فلذا يعمل بأحدهما ولا يعمل بالحال والفراسة نظر القلب بنور يقع فيه وفي الصحاح الفراسة بالكسر اسم من قولك تفرست فيه خيرا اى ابصرت وعملت ولا فرغ عن حكم المعارضة شرع في ركنها وشرطها فقال ثم التعارض انما يتحقق بين المجتدين المتساويين لامنية لاحدهما على الاخرى في الذات والصفة وهذا يشير الى ركن المعارضة فعلى هذا لا يتحقق بين المشهور والاحاد والمتواتر من الاحاديث وبين العام والمخصوص لبعض والخاص من الكتاب معارضة حقيقة لان احدهما فوق الاخر في الذات وكذا لا يتحقق بين المفسر والحكم والاشارة والعبارة من الكتاب معارضة اصلا لعدم المساواة في الوصف بايجاب كل واحد منهما اى من المجتدين ضد ما يوجبه الاخرى في وقت واحد في محل واحد هذا يشير الى شرطها وحاصله يرجع الى اتحاد الوقت والمحل وكون الحكم متضادا اما الاول فلان اذا ثبت حكم من احد هما في وقت ثم ثبت صده بالآخر في وقت اخر لا يسمى ذلك معارضة كالحكم كان حلالا في ابتداء الاسلام ثم حرم واما الثاني فلان اذا كان الحكم ثابتا من احد هما في محل ثم صده بالآخر في محل اخر كالنكاح يثبت حلته بدليل في غير المحرمات ويثبت حرمة بدليل اخر فيهن فلا تعارض واذا لم يكن الحكم متضادا لا يتحقق التعارض وهو ظاهر قول لا بد من اتحاد النسبة وهو يغني عن جميع الشروط كما لا يخفى وقوله مع تساويهما اى تساوي المجتدين في القوة مرفوعة انفا

واختلف مشائخنا في ان خبر النقي هل يعارض خبر الاثبات ام لا واختلف
 على اصحابنا المتقدمين في ذلك فقد روي ان بريرة اعتقت وزوجها عبد روي
 انها اعتقت وزوجها حرم مع اتفاقهم على انه كان عبدا فاصحابنا اخذوا بالثبت و
 روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال وروي انه
 عليه السلام تزوجها وهو محرّم وانفقت الروايات انه لم يكن في الحل الاصل

اعلم ان الشيخ لم يفصل بين الركن والشرط بل اعمل وقال انما يتحقق التعارض بكذا الى اخرها
 قال اقول ركن المعارضة اختلاف المجتهدين على سبيل الممانعة وشرطها اتحاد الوقت والمحل وغير ذلك
 مما ذكرنا واختلف مشائخنا في ان خبر النقي هل يعارض خبر الاثبات ام لا فذهب الشيخ ابو الحسن
 الكرخي وكذا اصحاب الشافعي الى ان الاثبات مقدم على النقي فلا تعارض بينهما حقيقة فيعمل
 بالاثبات وانما يقع التعارض بينهما صورة وذهب الامام عيسى بن ابان الى انها تعارضان حقيقة
 والمعاد بالثبت ما ثبت امر زائد المرئيين ثابتا في الماضي وبالتالي ما ينفي الامر الزائد ويبقيه على
 الاصل واختلف على اصحابنا المتقدمين كالائمة الثلاثة في ذلك حيث اخذوا بالثبت

في بعض المواضع وفي بعضها بالنافي ثم اثبت ذلك بقوله فقد روي ان بريرة اعتقت وزوجها اسم
 مغيث عبد كما في الصحيحين عن ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها قال انه صلى الله عليه وسلم خيره
 وكان زوجها عبدا وروي انها اي بريرة اعتقت وزوجها حرم كما في الكتب الستة كذا في التيسير مع
 اتفاقهم اي الروايات على انه اي زوج بريرة كان عبدا في الحقيقة وانما وقع الاختلاف في الحرية المعارضة
 فقال بعضهم انه كان عبدا على حاله حين خيرا النبي صلى الله عليه وسلم بريرة وهو مختار الشافعي حيث
 لا يثبت الخيار للمعتقة عنده الا اذا كان زوجها عبدا فهو عمل بالنافي وهو خبر العبودية

النافي للحرية المعارضة المبقية له على اصله وقال بعضهم كان حرا وهو مختار الخفيفة حيث يثبت
 الخيار عند هم للمعتقة سواء كان زوجها عبدا او حرا فاصحابنا الثلاثة اخذوا بالثبت وهي
 خبر الحرية وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال رواه مسلم
 عن يزيد بن الاصم وروي انه عليه السلام تزوجها اي ميمونة وهو محرّم كما روي اصحاب
 الكتب الستة عن ابن عباس وانفقت الروايات على انه عليه السلام لم يكن في الحل الاصل
 الذي يكون قبل الاحرام بل في الاحرام والمراد باتفاق الروايات اتفاق الاكثر
 لا الكل لانه قد روي مالك في الموطأ عن سليمان بن يسار قال بعث النبي

له اعظم بريرة
 كانت مكاتبته
 عائشة وكانت
 في كساح عبد
 اسمه ميث فلما
 ارتد بدل مكاتبته
 خيرا النبي
 صلى الله عليه وسلم
 فاختارت
 زوجها فكان
 يملك في جباو
 يمشي في ملك
 المدينة فمرا
 ١٣

فجعل اصحابنا العمل بالنأي اولى وقالوا في الجرح والتعديل ان الجرح اولى وهو المثبت والاصل في ذلك ان النفي متى كان من جنس ما يعرف بدليله او كان مما يشبه حاله لكن عرف ان الراوى اعتمد على دليل المعرفة كان مثل الاثبات والا فلا

صلى الله عليه وسلم اباراقه مولاة ورجلا من الانصار فزوجا بنت الحارث ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يخرج ففقه نفي الاحرام ولكن هذا مقطوع لان سليمان ولد سنة اربع وثلاثين وابوراقه مات قبل شهادة امير المؤمنين عثمان بنسنتين فلا يصلح المعارضة للروايات المسندة لكن اني التقيروا ذات ثبت انه عليه السلام كان محرماً باتفاق اكثر الروايات ولكن اختلفوا في انه هل كان عليه السلام وقت النكاح على الاحرام ام نقضه ثم تزوج فمن روى انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال كعزيب بن الاصم فخبرة مثبتة للامر الزائد وهو الحل الطارى وبه عمل الشافعي حيث لا يجوز النكاح عنده في الاحرام كالوطي ومن روى انه تزوجها وهو محرم كابن عباس فخبرة ناف للحل الطارى فجعل اصحابنا العمل بالنأي اولى حيث يجوز عند اصحابنا النكاح للمحرم و يحرم الوطي فثبت ان اصحابنا قد اخذوا بالمشيت كما في قصة بريدة وقد علموا بالنأي كما في قصة ميمونة وكذا قالوا في الجرح والتعديل اذا تعارض ان الجرح اولى من التعديل في الحال هو المثبت لانه يثبت امر اعارضيا في الشاهد وهو الفسق لان الحد الذي امر اصلي وثبت من هذا انه علموا بالمشيت ولما وقع الاختلاف بين الكرخ وابن ابان وثبت الاختلاف بين اصحابنا المتقدمين ايضا في ذلك فاحتجيم الى ضابطة يرفع بها الاختلاف فينهزم المصنف بقوله والاصل في ذلك اي قاعدة كلية اختارها الامام فخر الاسلام وغيره من المحققين ان النفي متى كان من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على دليل وعلامة لا على الاستصحاب الذي ليس بحجة عندنا او كان مما يشبه حاله اي حال النفي بان يحتمل ان يكون مبنيا على دليل ان يكون مستفاد من اصحاب لكن لما تفحص عن حال الراوى عرف ان الراوى اعتمد على دليل المعرفة ولم يبينه على صرف ظاهر الحال ففي هذين القسمين كان النفي مثل الاثبات لان الاثبات يكون بدليل فاذا كان النفي ايضا بدليل صار مثله فصلح ان يقع التعارض بينهما لتساويهما في القوة فيحتاج حينئذ الى الترجيح فعمل بمن ذهب عيسى بن ابان والا فلا اي ان

فالتقى في حديث بريرة مما لا يعرف الا بظاهر الحال فلم يعارض
 الاثبات وفي حديث ميمونة مما يعرف بدليله وهو هيئة
 المحرم فوقعت المعارضة وجعل رواية ابن عباس انه تزوجها
 وهو حرم اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعد له في
 الضبط والاتقان وطهارة الماء وحل الطعام والشراب من
 جنس ما يعرف بدليله

لم يكن التقي على القسمين المذكورين بل بناء الراوى على ظاهر الحال فلا يكون مثل الاثبات لان
 الاثبات مبنى على دليل والتقى لا دليل له فلا يتحقق التعارض بينهما بل يعمل بالاثبات لم يعمل
 على مذنب الكرخي ولما عهد القاعدة فرع عليها بقوله فالتقى في حديث بريرة وهو قول الراوى
 انه عليه السلام خيرها وكان زوجها عبدا مما لا يعرف الا بظاهر الحال لانه ليس للتقى الحرجية
 الطارية عنده دليل سوى انه بناء على ظاهر الحال وهوان عبديته كانت معلومة متقررة من قبل
 فلم يعارض ذلك التقي الاثبات الذي في قول راو اخر وهو اعتقت بريرة وزوجها حران المحبس
 بالحرجية لا يصح الا بعد العلم بوجودها بدليل فقدم اخبار الحرجية على اخبار نفيها اعني العبدية
 والتقى في حديث ميمونة مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فمن روى انه عليه السلام تزوج
 ميمونة وهو حرم انما رواه بدليل وهوانه لاي هيئته عليه السلام مثل هيئة المحرمين
 من لبس غير المخيط وعدم تقلم الاظفار وعدم حلق الشعر فاذا كان التقي مثل الاثبات
 في كونهما مبنيين على دليل فوقعت المعارضة بين الخبرين على السواء فاحتج الى ترجيح احدهما
 بحال الراوى وجعل رواية ابن عباس وهوانه صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حرم اولى
 من رواية يزيد بن الاصم وهوانه عليه السلام تزوجها وهو حر لانه لا يزدري ابن الاصم
 لا يعد له اى لا يراى ابن عباس في الضبط والاتقان قال الزهرى ما ندرى ابن الاصم
 اعرا ابي بوال على ساقه ان يجعله مثل ابن عباس كذا في شرح المسلم لمولانا عبد العلى فلذا عمل
 بخبر التقي هنا وطهارة الماء وحل الطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله مثال لما
 اعتمد الراوى على دليل معرفته وفي عبارة المصرى تأخر والاولى ان يقول وطهارة الماء الخ
 من جنس مما تشبه حاله لكن عرف انه اعتمد على دليل المعرفة وتفصيل المقام ان الاصل
 في الماء والشراب الطهارة وفي الطعام الحلال فاذا تعارض الخبران فيه

له وجه الساتر
 ان نفي القسم
 ليس ما يعرف
 بدليل بل برقم
 ثالث ١٢ منه
 عه وانما لم يزل
 الصواب لانه
 يكن ترجيحهم
 بان اذ اعرف
 ان الاولى اعتمد
 على دليل المعرفة
 لكان من جنس
 ما يعرف بدليله
 ١٢ منه

مثل النجاسة والحرمه فيقع التعارض بين الخبرين فيها وعند ذلك
يجب العمل بالاصل ومن الناس من رجح بفضل عدد الرواة لان القلب
اليه اميل وبالذكورة والحريية في العدد دون الافراد

بان يقول احد انه نجس او حرام ويقول الاخر طاهر وحلال فخير الاول مثبت للحرمه والنجاسة
العارضتين ولا شك انه مبني على دليل وهو انه رأى سبب الحرمه والنجاسة وخبر الثاني ناف
لحرمه والنجاسة المذكورتين فخير النفي يشبه حاله لم يدان المرادى اخبر بالاصل او بدليل
فلا بد من ان يتفحص حاله فان كان خبره يجر دان الاصل فيها الطهارة او الحبل فلا يقبل لانه نفي
بغير دليل فلا يصح المعارضة فيعمل بح خبر النجاسة والحرمه لانه مثبت وان كان بدليل بان اخذ
الماء مثلاً من فم جارواذخله بنفسه في اناء طاهر لم يفسد حتى يتوهم انه النقي النجاسة
فيه احد فم كان خبره بنفي النجاسة والطهارة بدليل مثل خبره بثبوت النجاسة والحرمه حيث
يكون مبني على دليل فيقع التعارض بين الخبرين احد ما خبر بنجاسة الماء وحرمته الطعام
والاخر خبر بنفيهما فيهما أي في الماء والطعام وعند ذلك يجب العمل بالاصل وهو الحبل و
الطهارة ثم بين المصالح الترجيح الفاسد بقوله ومن الناس وهو عبد الله الجرجاني من
اصحابنا وابو الحسن الكرخي في ثمانية من رجح احد الخبرين المتعارضين على الاخر بفضل عدد الرواة
بان يكون عدد واحد ما ثلثت والاخر اربعة فيترجح ذو الاربعة على الاخر لان القلب اليه اميل
وذلك لان الترجيح انما يكون لقوة تكون في احد الخبرين ولا توجد في الاخر وفي كثرة الرواة
نوع قوة لان قول الجماعة اقوى في الظن واقراب الى افادة العلم وابعدهن عن السهو عن قول الاثنين
او الثلاثة ورجح بالذكورة والحريية الثابتة في العدد بان يكون رواية احد الخبرين رجلين و
الاخر امرأتين او يكون رواية احد ما حرين والاخر عبيدين فح يترجح خبر الرجلين على خبر
الامراتين وخبر الحرين على خبر العبيدين وقت التعارض بينهما لان خبر الرجلين الحرين حجة تامة
دون خبر العبيدين والامراتين وان كان في خبر العبيدين والامراتين نصاب الخبر وهو
العدد ولقله الاثنان لكن لما ثبت وصف الذكورة والحريية في احد ما دون الاخر فيترجح
به على غيره كما في الشهادة دون الافراد لا عبدة بوجه الذكورة والحريية الثابتة في الافراد
لان نصاب الخبر وهو العدد في كليهما مفقود فخير كل واحد منهما ليس بحجة فلا يترجح
خبر الحري الواحد على خبر العبد الواحد والامراة الواحدة نعم خبر الاثنين يترجح على خبر

لان به تتم الحجة في العدد واستدل بمسائل الماء الا ان هذا متروك
باجماع السلف وهذه الحجج بجملة ما تحتل البيان وهذا باب لبيان

الواحد واليه اشار بقوله لان به اي بما ذكرنا من وصف الذكورة والحرية تتم الحجة في العدد دون الامراد
واستدل اي من رجح بما ذكر بمسائل الماء والطعام والشراب التي ذكرها محمد في كتاب الاستحسان
من المبسوط حيث قال يوخذ بخبر الاثنين دون الواحد وخبر الحرين دون العبدین و خبر
الرجلين دون المرأتين يعني اذا اخبر واحد بطهارة الماء وحل الطعام مثلاً والاثنان بنجاسة الماء
وجرمة الطعام فيترجح خبر الاثنين على خبر الواحد وكذا الحال في خبر الحرين والعبدین و
الرجلين والمرأتين فاذا ثبت ما ذكرنا في مسائل الماء والطعام ثبت في الاخبار ايضا ولما كان
هذا المذهب عند المصر مرجوحا ومذهب المخالف راجحاً وهوانه لا يقع الترجيح بفضل عدد الرداة
وبالذكورة والحرية لان كثرة العدد لا تقيد القوة ما لم يخرج الخبر عن حيز الاحاد الى حد
التواتر والشهرة لان في تلك المرتبة العدد القليل والكثير سواء في افادتهما الظن وكن الضبط
والاقتان والعدالة لا تختلف بالحرية والعبدية والذكورة والاوثة بل كثيرة من النساء تفضل
على الرجال الاترى الى عائشة و كذلك كثير من العبيد يفضل على الاحرار الاترى الى بلال و
نافع فاق وجه الترجيح في الذكورة والحرية (زيغه بقوله الا ان هذا اي ما ذكر هؤلاء من
الترجيح بفضل العدد والذكورة والحرية متروك باجماع السلف فان السلف ما كان يترجح بما
ذكرتم بل بزيادة الضبط والاقتان وبزيادة الثقة وما ذكرتم من الاستدلال بمسائل الماء فهو
قياس مع الفارق لان الاخبار بنجاسة الماء وطهارته اخبار عن مشاهدة وعيان فكان في معنى
الشهادة فروعي فيه العدد والحرية والذكورة بخلاف الاخبار في الاخبار وهذا هو مختار الامام ابي حنيفة
وابي يوسف وعامة اصحابنا وهذه الحجج اي الكتاب السنة اللذين مررناهما سابقا ويراد لفظ
الجموع باعتبار كثرة اقسامها بجملة ما في جميع اقسامها من الخاص والعام وغيرهما سوى المحكم من
الكتاب والمتواتر المشهور والاحاد من السنة تحتل البيان اي تحتل ان يتبينها المتكلم باي نوع من
الانواع الخمسة للبيان وهذا تمهيد ليراد باب البيان بعد الكتاب والسنة فقال وهذا باب
البيان البيان عبارة عن امر يتعلق بالتعريف والاعلام او ما يحصل به العلم فلهذا ثلثة امور
احدها الاعلام اي التبيين وهو فعل المبين وثانيها ما يحصل به التبيين وثالثها ما يحصل
من الدليل والتبيين هو العلم فمن نظر الى الاول كابي بكر الصديق وصاحب التوضيحه

وهو على خمسة اوجه بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل وبيان ضرورة اما بيان التقرير فهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص فيصح موصولا ومفصولا بالاتفاق وكذلك بيان التفسير وهو بيان الحمل والمشارك

قال هو ايضا المقصود ومن نظر الى الثاني كالنظر الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل ومن نظر الى الثالث كابي بكر الدقاق وابي عبد الله البصري قال هو العلم الذي يتبين به المقصود وهو اى البيان على خمسة اوجه بالاستقراء الاول بيان تقرير والثاني بيان تفسير والثالث بيان تغيير والرابع بيان تبديل والاضافة في الاربع من قبيل اضافة الجنس الى نوع كعلم الطب اى بيان هو تقرير وقس عليها الباقى والخامس بيان ضرورة والاضافة فيه من قبيل اضافة الشئ الى سببه اى بيان يحصل بالضرورة وقال بعضهم فى وجوب الضبط هو اى بالملفوظ او غيره الثاني بيان ضرورة الاول اما ان يكون بيانا للمعنى الكلام ولا لازم له كالمدة الثانية بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معدا لبيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكده بما يقطع الاحتمال او محذورا كالمشارك والمحمل، ثانيا بيان تفسير الاول بيان تقرير واعلم ان بعضهم كشمس الائمة لم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهاى حكم الحادثة الا ان نخر الاسلام جعله بيانا لانه يظهر انتهاء مدة الحكم وتبعه المص اقول النزاع ليس على ما ينبغي لان من ادخله فى البيان اراد بالبيان حيزا اظهاى المقصود فعلى هذا النسخ بيان كما لا يخفى ومن اخرج اراد بالبيان اظهاى ما هو المراد من كلام سابق فعلى هذا هو ليس ببيان فتأمل اما بيان التقرير فهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص مثال الاول قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحه فان قوله طائر كان يحتمل المجاز بان يراد بالطائر السريم فى السير كما يقال للبريد طائر مجازا فلما قال يطير بجناحه انقطع هذا الاحتمال واكد المحقق ومثال الثاني قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان قوله الملائكة وان كان جمعا ولكن كان يحتمل الخصوص فلما قال كلهم اجمعون انقطع هذا الاحتمال واكد العموم ولما كان هذا القسم من البيان يقررا اقتضاه الكلام ولذا اسمى ببيان التقرير فيصح موصولا ومفصولا بالاتفاق وكذلك بيان التفسير يجوز مفصولا وموصولا عندنا وعند الشافعى خلافا لكثيرا من المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية وهو بيان الحمل والمشارك

له كما يجب
الشرح والمسلم
وغيرها ١٢ منه

فاما بيان التغيير نحو التعليق والاستثناء فاما يصح بشرط الوصل

ونحوها من المشكل والنقص فالمجمل كقوله تعالى واقموا الصلوة واتوا الزكوة فانه كان مجمولا فلحقه البيان من النبي صلى الله عليه وسلم حيث بين اركان الصلوة ومقدار الزكوة والمشارك كقوله تعالى ثلثة قروء فان لفظة قروء مشتركة بين الطهر والحيض فينبغي ان النبي صلى الله عليه وسلم بقوله طلاق الامة ثلثان وعندتها حيضتان اخرجها بورد او دلالت التردى وابن ماجة والدارسي عن عائشة فهدى الحديث يدل ان عدة الامة انما يعتبر بالحيض لا بالاظهار والحرمة والامة في ذلك سواء ثبت ان المراد بقوله تعالى ثلثة قروء ثلثة حيض فافهم والحاصل لا يجوز تأخير بيان التفسير عن وقت الحاجة وهو تعليق التكليف بتجيزا موسعا لان التكليف او مضيقا بالاتفاق الا عند من جوز التكليف بالاحمال ولكن لا يقع عنده ايضا ويجوز تأخيرها الى وقت الحاجة عند العامة خلافا لبعض المناابلة والصيرفي وجهامة من المعتزلة كعبد الجبار والجبائي وابنه لنا اولايات الصلوة والزكوة فانها مجملتان بينتا بالفعل والقول بتدريج ولم يتبادر بعد النزول كما يظهر من تتبع التواريخ وثانيا ان التأخير مشتمل على فائدة عظيمة فيجوز وهي جواز قصد الاعتقاد اجما لانهم الاعتقاد تفصيلا بعد البيان ثم العمل في وقته ولهم ان التأخير يخل بالفعل المقصود ايتانه المجمل بالمراد والمجهول لا يؤتى به فلا يجوز قلنا لا يكلف قبل البيان فلا شناعة في الاخلال بالفعل وفائدته ما قلنا فلا يقال انه كالخطاب بالمجمل فاما بيان التغيير نحو التعليق بالشروط مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار فقله ان دخلت الدار مغبرا قبله من التنجيز الى التعليق اذ لو لاه لوقع الطلاق في الحال هذا ما ذهب اليه فخر الاسلام وتبعه المصري والقاضي الامام ابو زيد وتبعه الامام شمس الائمة ان التعليق بيان تبديل لا تغيير فانه بهذا البيان يبطل الحكم التنجيزي الى التعليق بل يحدث حكم تعليق بين الشرط والحزاء فقد بطل الحكم من نوع الى نوع او من وجود الى عدم من مبدء الامر والاستثناء مثاله على الف درهم الامة فقوله الامة قد غير صدر الكلام على انه عبارة عما وراء المستثنى قد تغير الصدر مع تبين المراد فصار بيان تغيير فلذا اتفق الفريقان على انه بيان تغيير في بيان التغيير اذ كان بمستقل فحكمه اخروا ان كان بغيره كالتعليق والاستثناء فاما يصح بشرط الوصل بحيث لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يعد الانفصال بنفس او بسعال او نحوه وانما شرط الوصل

واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع مترادفاً وعند الشافعي يجوز فيه التراخي وهذا بناء على أن العموم مثل الخصوص عندنا في إيجاب الحكم قطعاً وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تغيير من القطع إلى الاحتمال فتقيد بشرط الوصل وعلى هذا قال علماءنا فيمن أوصى بنخاته لا نساء وبالفص منه لا خرموصولا أن الثاني يكون

لأن الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لا يفيد معنى بدون الوصل بما قبله وهذا عند الجمهور سوى ابن عباس نقل مذهبه سعيد بن منصور وابن جرير وابن المنذر والطبراني وغيرهم أنه كان يرى الاستثناء بأن شاء الله ولو بعد استثناء ثم قرأ وأذكر ربك إذا نسيت واحقر الجمهوس بما روى الترمذي عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليكفر عن يمينه وليفعل وجه التمسك أنه عليه السلام عين التكفير لتخليص المحالف ولو صح الاستثناء انفصلاً لقال فليستثنى واليفعل ما هو خير منها لأن تعين الاستثناء لتخليصه أولى لكونه أسهل ولأنه لو صح منفصلاً لادى إلى إبطال العقود من البيع والشراء والطلاق

والعقاق واختلف في خصوص العموم العام الذي لم يخص منه شيء بل يكون التخصيص ابتداءً فعندنا أي عند المشيخ إلى الحسن الكرخي وعامة المتأخرين من أصحابنا وبعض أصحابنا لا يقع أي لا يجوز التخصيص مترادفاً بأن يكون هذا التخصيص بياناً بأن المراد من العام بعضه من لا يتبدل بل يعد نسخاً حتى لا يصير عاماً به ظنياً وعند أكثر أصحابنا شافعي والاشعرية وعامة المفسرين يجوز فيه التراخي وهذا الاختلاف بناء

أي مبني على أن العموم مثل الخصوص عندنا في إيجاب الحكم قطعاً وبعد الخصوص لا يبقى القطع بل يصير ظنياً فكان التخصيص تغييراً من القطع إلى الاحتمال والحاصل أن هذا التخصيص بيان تغيير عندنا لأنه يغير العام من القطع إلى الاحتمال فتقيد بشرط الوصل كما هو الأصل في بيان التغيير وعندهم كان العام ظنياً قبل التخصيص وبعد أيضاً ظني فصار هذا التخصيص بيان تقرير فيصير موصولاً ومنفصلاً كما هو الأصل في بيان التقرير وهذا العام الذي يكون التخصيص فيه ابتداءً كما قلنا وأما العام الذي خص منه

أو لا بدليل مقارن فإنه يجوز تخصيصه ثانياً مترادفاً أيضاً عندنا لا خلاف لنا معهم فيه لأنه كان قبل التخصيص ظنياً كما يكون بعده فلا يكون تخصيصه بيان تغيير بل هو بيان تقرير وعلى هذا أي أن الاتصال في التخصيص شرط عندنا قال علماءنا فيمن أوصى بنخاته لا نساء وبالفص منه أي من ذلك الخاتم لا خراي لا نساء أخر أوصى موصولاً بالاول أن الأوصاء الثاني وهو الأوصاء بفص يكون

له أي ما فيه
بين ١٣ سنة

خصوصاً للاول ويكون الفص الثاني وان فصل لم يكن خصوصاً للاول بل صار معارضاً فيكون الفص بينهما واختلفوا في كيفية عمل الاستثناء ايضاً قال اصحابنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى فيكون تكلماً بالباقي بعده وقال الشافعي الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص

خصوصاً أي تخصيصاً للاول أي للايصاء الاول وهو الايصاء بخاتمة والمحصل ان الخاتم بمنزلة العام حيث يشمل الحلقة والفص فمن اوصى ان هذا الخاتم لفلان وقال موصولاً ان الفص منه لفلان رجل اخر فيكون الوصية الاخيرة بسبب الاتصال مخصصة للوصية الاولى فيكون الحلقة للموصى له الاول ويكون الفص للثاني ولولا الوصية للثاني موصولاً لكان الحلقة والفص للاول ولما اوصى للثاني بالفص موصولاً تخيراً وخص الوصية الاولى وان فصل الموصى الايصاء الثاني لم يكن الوصية الثانية خصوصاً أي تخصيصاً للاول أي للايصاء الاول بل صار الايصاء الثاني معارضاً فيكون الفص فقط مشتركاً بينهما بالتخصيص لوقوع التعارض فيه ويكون الحلقة للاول مع نصف الفص ونصفه يكون للثاني وفي الصورة الاولى كان الحلقة فقط للاول والفص كله للثاني ولما كان بيان التغيير بالشرط والاستثناء كثيراً وقد فرغ من

له دهر المعارض
الذي يمنع الحكم
فيها خص منه
ع ١٢

احوال الشرط فيما مضى اراد ان يبين الاستثناء فقال واختلفوا في كيفية عمل الاستثناء ايضاً كما اختلفوا في تخصيص العام قال اصحابنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه أي مع حكمه بقدر المستثنى متعلقاً بالتكلم فكانه قال والاستثناء يمنع التكلم بقدر المستثنى مع حكمه أي كانه لم يتكلم بقدر المستثنى اصلاً فيكون التكلم تكلاً بالباقي بعده أي بعد الاستثناء ويخدم الحكم في المستثنى وقال الشافعي الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة فنوجه عنده امتناع الحكم في المستثنى لوجود المعارض فان صدر الكلام دل على ارادة المجموع واخر الكلام دل على اخراج البعض عن الارادة وهو المستثنى فتعارض في ذلك البعض فبقى خارجاً عن المراد لدفع التعارض بمنزلة دليل الخصوص أي كما ان دليل الخصوص يمنع حكم العام فيما اختص منه لوجود التعارض صورة في البعض كذلك الاستثناء يمنع وانما قلنا صريحاً لان في الحقيقة تبين ان المقدار المخصوص لم يدخل تحت العام لكنه باعتبار استقلاله يعارض العام صورة حتى جاز تحليله هذا ان كان المراد بالتشبيه بدليل الخصوص على اصله وان كان على اصل الشافعي فهو

كما اختلفوا في التعليق بالشرط على ما سبق فصارعنا عندنا نقدر قوله
 لفلان على ألف درهم الأمانة له على تسعمائة وعندنا الأمانة فانها
 ليست على وعلى هذا اعتبر صدر الكلام في قوله عليه السلام لا تبيعوا
 الطعام بالطعام الأسواء بسواء عاماً في القليل والكثير

عنده يعارض العام صورة ومعنى كما اختلفوا في التعليق بالشرط على ما سبق فاصل الخلاف في
 التعليق بالشرط فالعليق عند الشافعي لا يخرج الكلام من كونه ايقاعاً بل تنجيزه باق كما كان
 وانما ينعم وقوعه لما نعم وهو عدم الشرط فكذلك الاستثناء عنده وعندنا التعليق يخرج الكلام
 من كونه ايقاعاً ويمنع ثبوت الحكم في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذلك الاستثناء
 فصارعنا نقدر قوله وهو لفلان على ألف درهم الأمانة له على تسعمائة فكانه قال
 ابتداء له على تسعمائة ولم يتكلم بالألف في حق لزوم المائة وعندنا اي عند الشافعي
 صار نقدر القول الأمانة فانها ليست على فلا يلزم عليه المائة للدليل المعارض
 لاول كلامه فان اول كلامه يفيد على مائة مع تسعمائة واخره يفيد انها ليست
 على الا لا يصير بالاستثناء كما انه لم يتكلم بالمائة ولما بين كيفية عمل الاستثناء
 نبة على امثلة على المذهبين وبين فائدة الاختلاف في انه تكلم بالباقي او عامل
 بالمعارضة فقال وعلى هذا اي على ان الاصل عند الشافعي العمل بالمعارضة في

الاستثناء اعتبر الشافعي صدر الكلام في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
 الأسواء بسواء هذا الحديث من هذا اللفظ غريب ولعله مأخوذ من حديث معمر بن
 عبد الله قال كنت اسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الطعام بالطعام مثلاً
 بمثل رواه مسلم فالمأصل ان الشافعي بناءً على اصله اعتبر صدر الكلام في هذا
 الحديث المذکور في المتن فيكون معنى الكلام وتقديره عنده لا تبيعوا الطعام
 بالطعام الا طعاماً مساوياً بالطعام فان لكم ان تبيعوهما فهو باطل في المستثنى
 ويقدر الطعام ليكون المستثنى منه والمستثنى من جنس واحد كما هو الاصل في
 الاستثناء فاذا كان معناه هذا سبق صدر الكلام وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا
 الطعام بالطعام عاماً في القليل وهو ما لا يدخل تحت الكيل كالحفنة والحفنتين
 والكثير وهو ما يدخل تحت الكيل اذ الطعام اسم جنس محلي بلام التعريف لغير

لان الاستثناء عارضه في المكيل خاصة فبقى عاما فيما وراءه و
قلنا هذا الاستثناء حال فيكون الصدر عاما في الأحوال وذلك
لا يصلح الا في المقدّر

العهد فيشتمل جميع افراد الطعام فيكون البيع في مسائل افراد حراما سواء كان البيع
في الطعام القليل او الكثير وسواء كان البيع بالمساواة او لا وما استثنى منه بيع الطعام
المساوي بالمساوي انتفى الحكم وهو حرمة البيع في المساوي من الطعام بطريق المعارضة
والمساواة وصف يعرض ما يدخل تحت الكيل والوزن بالاتفاق فعلى هذا لا يوصف الطعام
القليل بالمساواة لعدم دخوله تحت الكيل والوزن ولما لم يوصف بما لم يدخل تحت المستثنى
فيبقى بيعه حراما بأي وجه كان وهذا معنى قوله لان الاستثناء وهو قوله الا طعاما مساويا
لطعام عارضه صدر الكلام في المكيل خاصة لان المستثنى هو الطعام المساوي
والمساواة وصف لا يوجد في غير المكيل من الطعام فما كان من الطعام المذكور في قوله لا يتبعوا
الطعام مكيلا يثبت بيعه بمجلسه مساواة بطريق الاستثناء المتعارض وما لا يكون مكيلا لا يشمل
المستثنى فيبقى بيعه مجنبه حراما بأي وجه كان واليه اشار بقوله فبقى صدر الكلام عاما فيما
وراءه اي فيما وراء المكيل وهو القليل فيكون بيع الخففة بالخففة او بالثخينة حراما لقوله
عليه السلام لا يتبعوا الطعام ثم قلنا بناء على اصلنا هذا الاستثناء حال اي استثناء من الحال
المقدّر لان الاصل في الاستثناء عندنا هو التكلم بالباقي وذلك انما يتصور بعد اسقاط المستثنى و
ذلك لا يتأتى الا في الجحس فلو جعل المستثنى منه هو الطعام لا يحصل المجانسة بينه وبين
المستثنى الذي هو المساواة الثابتة في قوله الاسواء بسواء لان المساواة عرض والطعام عين فاين
المجانسة فلا بد من ان يقدر المستثنى منها الاخر وهو الحال فصارت قدرا للكلام لا يتبعوا
الطعام بالطعام في حال من الأحوال الثلاثة المفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حال المساواة
فيكون الصدر راى صدر الكلام عاما في الأحوال الثلاثة الا في القليل والكثير كما قلتم وذلك
اي عموم الصدر في الأحوال لا يصلح الا في المقدّر راى المكيل وذلك لان المراد من المساواة
هو المساواة في الكيل اذ المسوى في الطعام ليس الا الكيل بالاجماع وبدليل قوله عليه السلام
كيلا بكيلا وبدليل العرف لان الطعام لا يباع في العرف الا كيلا والمفاضلة والمجازفة مبنيان
على الكيل ايضا المراد من المفاضلة رجحان احدهما على الاخر كيلا ومن المجازفة عدم العلم

واجتر اصحابنا بقوله تعالى فلبث فيهما الف سنة الا خمسين عاماً
فالخمسين تعرض للعدد المثبت بالالف لا يحكمه مع بقاء العدد لان
الالف متى بقيت الفالمة تصلح اسمها مادونها بخلاف العام كاسم المشركين
اذ اخص منه نوع كان الاسم واقعاً على الباقي بلا خلل

بالمفاضلة والتساوي مع احتمال كل واحد منهما وقليل الطعام ليس بمكيل فلا يتناول له صدر
الكلام اى ليس هو بداخل تحت المستثنى من ليقال انه باق بعد ولم يندرج تحت المستثنى
فيكون في حيز النفي المفيد للحرمة وهو قوله عليه السلام لا تتبعوا الخبل هو خارج عنه من الامر
فلا يكون بيع الحفنة بالحفنتين او بالحفنة حراماً فلا يصح الاستدلال بهذا الحديث على حرمة
بيع الطعام واجتر اصحابنا على المختار بثلاثة اوجه الاول ما بينه بقوله تعالى فلبث فيهما
الف سنة اه خمسين عاماً ووجه التمسك به لو لم يكن الاستثناء تكماً بالباقي بل بالجموع ثم اخرج
المستثنى بطريق المعارضة لزم انه تعالى اخبروا لا بلبث زوج عليه السلام في قومه الف سنة كاملة قبل الطوفان
ثم نفى من الالف خمسين عاماً بطريق المعارضة بالاستثناء فلزم ان يكون قوله فلبث فيهما الف سنة
كاذباً وذلك باطل فالخمسين اى استثناء الخمسين تعرض للعدد المثبت بالالف اى منع للعدد
الذى ثبت بالالف عن الثبوت والدخول تحت الاسم فلا يثبت به الا الباقي بعد الاستثناء اى كانه
لم يشك بالحدث الذى ثبت بالالف بل بالباقي كانه قال فلبث فيهما تسعمائة وخمسين سنة لا يحكمه
مع بقاء العدد اى لانه تعرض ومنع بحكم العدد المثبت بالالف مع بقاء العدد يعنى ليس في قوله
الا خمسين عاماً تعرض بحكم الالف مع بقاء الالف ثابتاً على اصله وانما امتنع حكمه بقدر الخمسين
بطريق المعارضة كما هو مذاهب الشافعي لان الالف متى بقيت الفالمة تقول النخصم في التوجيه لم تصلح
اسمها مادونها اى لا يصح اطلاق الالف حقيقة على ما هو دون الالف بعد الاستثناء كما
يطلق الشافعي اسم الالف عليه لانه يقول ببقاء العدد وانما يمنع حكمه وذلك لان اسم العدد
علم بل لوله اى علم جنس والعلم لا يطلق على غير بل لوله فعلى هذا ينبغي ان لا يطلق اسم الالف
على مادونه كما يطلق الشافعي بخلاف العام كاسم المشركين اذ اخص منه نوع كان الاسم المذكور
واقعاً على الباقي بعد التخصيص بلا خلل فان لفظ المشركين عام يتناول جميع المشركين من
مشرى الهند الروم وغير ذلك فاذا اخص منه مشركوا الهند فلهذا الاسم يطلق على الباقي بطريق
الحقيقة هذا انقياسه على العام لا يجوز وهذا ما قاله الشافعي في الجواب من

له وهو تسعة
وخمسون سنة

ثم الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل وتفسيره ما ذكرنا ومنفصل وهو ما لا يصلح استخراج منه من الاول لان الصدر لا يتناول له فجعل مبتدأ مجازا قال الله تعالى فانهم عدو لي الارب العالمين اي

ثم

ان الالف هنا يقاس على تخصيص العام فكذا ان العام الذي خص منه البعض يطلق على الباقي بطريق الحقيقة كذلك الالف بعد الاستثناء المحسن منه يطلق على الباقي بطريق الحقيقة وقد سبق ان الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص **ف** والمصرح لم يتعرض للوجهين الآخرين وكذا لم يتعرض لدالة المخالف فلما عرض عند رحمه الله ففهم نعرض عنه ايضا ولا ننيل الشرح ثم الاستثناء الاستثناء لغة استفعال من الشئ بمعنى الرجوع كان المتكلم يرجع بالاستثناء عما دل عليه اول كلامه وهو نوعان متصل وهو الاصل وتفسيره ما ذكرنا اي اشرنا اليه في قولنا فيكون تكلما بالباقي بعده وعرفه صاحب البديع بقوله اخراج بالا واخواتها واحترز بالاخراج عن المنقطع فانه ليس باخراج لعدم دخول المستثنى في الصدر واحترز بقوله اخراج بالا واخواتها عن مثل جاء القوم وما جاء زيد فانه وان كان اخراجا ولكنه ليس بالالاء لقوله وهو الاصل اشارة الى ان المنقطع ليس باصل كما قيل اعلم اختلف العلماء في المنقطع هل هو استثناء حقيقة او مجازا فقال الجمهور هو مجاز فيه وهو مختار المصنف وقيل حقيقة ثم اختلف القائلون بكونه حقيقة فقال بعضهم بالتواطؤ اي حقيقة على سبيل التواطؤ يجعل القدر المشترك بينهما بالاشتراك المعنوي فيكون متواطيا وقيل بالاشتراك بينهما اشتراكا لفظيا يكون موضوعا لكل واحد منهما ومنفصل وهو ما لا يصلح استخراج منه من الاول مثل قولنا جاء في القوم الاحمارا فاحمار لا يصلح ان يخرج من القوم لان الحمد وهو القوم ههنا لا يتناول له فلما لم يكن المحاردا خلا في القوم فكيف يخرج منه لان الاخراج فرع الدخول فجعل المستثنى المنفصل كلاما مبتدأ لا تعلق له بالسابق الظاهر ان قوله مجازا تمييز عن الجملة اي جعل المنفصل كلاما مبتدأ بطريق المجاز وهذا ليس بما مراد فالاولى ان يتكلف ويجعل التمييز من النسبة المفهومة سابقا في ضمن قوله ومنفصل اي الاستثناء منفصل ولكن يقال له المستثنى مجازا كما هو مذاهب الجمهور قال الله تعالى حكاية عن قول ابراهيم لقوم فافهم اي الاصنام التي تعبدونها عدو لي الارب العالمين ولما لم يكن الله تعالى داخلا فيهم صار المستثنى كلاما مبتدأ فبين تفديروا بقوله اي

ن

ثم

لكن رب العالمين واما بيان الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له وهذا على اربعة اوجه منه ما هو في حكم المنطوق به نحو قوله تعالى وورثه ابواه فلان ما للثلاث صدور الكلام اوجب الشك ثم تخصيص الامر بالثلاث دل على ان الاب يستحق الباقي فصار بيان صدور الكلام لا محض السكوت ومنه ما يثبت بدالة حال المتكلم مثل سكوت صاحب الشرع عند افرجائه عن التغيير يدل على الحقيقة

لكن رب العالمين فانه ليس عدولي فالألمعنى لكن ويحتمل ان يكون متصلا بان القوم كانوا عابدين لله وللانعام فقال فانهم اى جميع ما عبدتموه عدولي الاربع لعالمين ولما فرغ عن النوع الثالث من البيان وهو بيان التغيير شرع في القسم الرابع وهو بيان الضرورة فقال واما بيان الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له اى للبيان وهو السكوت فانه ليس موضوعا للبيان وانما الموضوع لما لنطق وهذا على اربعة اوجه بالاستقراء من بيان الضرورة ما هو في حكم المنطوق به اى بيان حاصل بغير النطق لكنه في حكم الحاصل بالنطق هذا هو الوجه الاول نحو قوله تعالى وورثه ابواه فلان ما للثلاث فان صدور الكلام وهو قوله تعالى وورثه ابواه اوجب الشك بين الابوين مطلقا حيث اسند الارب الىهما من غير بيان نصيب كل واحد منهما ثم تخصيص الامر بالثلاث بقوله فلان ما للثلاث فانه بين نصيب الامر وسكوت عن بيان نصيب الاب دل على ان الاب يستحق الباقي لعدم مصرف آخر فلو لم يكن الباقي له لبقى شئ من المال بلا مصرف وبقي نصيب الاب مجهولا وهو مخالف لسوق الكلام فانه سبق لبيان نصيب الابوين فصار تخصيص الامر بالثلاث بيان اى يستحق الباقي لصدر الكلام لا محض السكوت فانه قيل فلان ما للثلاث ولا يبق فحصل نفس الاستحقاق بصدور الكلام وحصل بالسكوت بيان مقدار نصيب الاب وهذا البيان في حكم المنطوق ومنه اى من بيان الضرورة وهو الوجه الثاني منه ما يثبت بدالة حال المتكلم الذي من شأنه التكلم في الحادثة فسكوته عند ذلك يدل على انه راى بغير ما أمثل سكوت صاحب الشرع عند امره يعاينه عن التغيير يدل على الحقيقة اى سكوت النبي عليه السلام عن تغيير امر يعاينه من قول وفعل في زمانه حتى لم يتكلم ولم يغير واصرا للفاعل على فعله يدل على كون ذلك الامر حقا وذلك مثل ما شاهد النبي صلى الله عليه وسلم من البيوع والمعاملات

انواع

انواع

انواع

وفي موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان مثل سكوت الصحابة
عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور ومنه ما ثبت ضرورة دفع
المغرور مثل سكوت الشفييع وسكوت المولى حين يرى عبده
يبيع ويشترى

التي كان الناس يتعاملونها فيما بينهم من الماكل والمشارب والملابس لتي كانوا يظنون عليها
فسكت عنها عليه السلام واقرتهم عليها ولم ينكر عليهم مع العلم والقدرة فكان سكوتهم بياناً ان تلك
الامور داخله في المعروف وخارجة عن المنكر اذ ليس من شأن النبي عليه السلام ان يترك الناس
على امر منكر وقد قال الله تعالى في حقهم يا محمد بالمعروف وينهاهم عن المنكر وكذا السكوت
في موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان مثل سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن
في ولد المغرور والمغرور رجل يطا امرأة معتمد على ملك اليمين فتلد فيظهر بعد ذلك
انها للغير وعلى النكاح بان قالت تلك المرأة انا حرة فتلد فيثبت انها مملوكة للغير ويقال
له المغرور ولانه اغرت تلك المرأة فولد المغرور وحرويلزم عليه اداء قيمه ولده لصاحب الامة
واما منافع بدنه التي حصلت لابيه فغير مقومة اي لا يجب اداء قيمتها على ابيه وذلك
لان امرأة ابقت وتزوجت رجلاً من بني عذرة فولدت اولاداً ثم جاء مولها ورفع تلك
القضية على عمر فقضى بها المولها وقضى على الاب ان يفدى عن اولادها وياخذهم
بالقيمة وسكت عن ضمان منافعها ومنافع ولدها وكان ذلك بحضور من الصحابة فسكوتهم
عند ذلك يدل على البيان بأنهم رضوا بذلك وقد روى هذه القصة رضي بن عن مالك وذكر
مالك في موطنه هذه القصة مع حذف بعض الاشياء ومنها من بيان الضرورة وهذا
وجه ثالث منه ما ثبت ضرورة دفع المغرور عن الناس والمغرور حرام مثل سكوت الشفييع
عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع فانه بيان لان ترك الشفعة لدفع المغرور عن المشتري
فانه اذا لم يجعل سكوته اسقاط الشفعة يتضرر به المشتري لانه يحبس
عن تصرفاته في المبيع لاجل خوف الشفييع وكذا يتضرر به البائع
لانه ربما لا يشتريه رجل خوفاً من الشفييع فيتضرر هو مثل سكوت السوء
حين يرى عبده يبيع ويشترى فان سكوته حين ذلك بيان لانه اذن له
في التجارة دفعا للمغرور عن الناس وقال الشافعي لا يكون سكوته اذناً لاحتمال

للاول

ومنه ما يثبت بضرورة كثرة الكلام مثل قول علماء ثارة فيمن قال له على مائة
ودرهم أو مائة وقفيز حنطة ان العطف جعل بياناً للمائة و قال
الشافعي القول قوله في بيان المائة كما اذا قال له على مائة وثوب قلنا
ان حذف المعطوف عليه متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام
وذلك فيما يثبت وجوبه في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون

للاول

ان سكنت للفظ وقلة المبالاة الى تصرفه لعلمه بانه محجور والمحتمل لا يكون حجة قلنا سكوت
وان كان محتملاً لكن الغالب في العرف ترجيح جانب الرضاء للعادة الحاررية بين الناس و
منه اي من بيان الضرورة وهو الوجه الرابع منه ما يثبت بضرورة كثرة الكلام اي كثرة
استعماله او طول عبارته يدل على المراد مثل قول علماء ثارة فيمن قال له على مائة ودرهم
او قال لفلان على مائة وقفيز حنطة ان العطف اي عطف درهم وقفيز حنطة جعل
الدرهم والقفيز بياناً للمائة بان المائة ايضاً درهم وقفيز حنطة فكانه قال على مائة درهم ودرهم
وعلى مائة وقفيز حنطة وقفيز حنطة وانما حذف ميز المائة لطول الكلام او لكثرة استعماله
كما يقال بعث هذا بمائة وعشرة ودراهم ويراد بالكل الدراهم من غير فرق فلما حم عطف
الدراهم على المائة في البيع مفسر الهم باعتبار العرف كذا يصح عطفه في الاقرار ايضاً مفسراً
لها وقال الشافعي القول معتبر قوله اي القائل المقر في بيان المائة لان قوله ودرهم
ليس بتفسير للمائة لانه عطف عليها بحرف الواو والعطف لم يرض للتفسير لغة واذا لم
يصح مفسراً بقيت المائة بحملة فيكون القول قوله في بيانها كما اذا قال له على مائة وثوب فان
المعتبر في المائة قوله اتفاقاً قلنا في جوابه ان حذف المعطوف عليه متعارف في باب
العدد يقال بعث هذا منك بمائة وعشرة ودراهم وبمائة وعشرين درهماً ضرورية
كثرة استعمال العدد وطول الكلام بذكر تفسيره فناسب الحذف لاجل الخفة في
الكلام لئلا يبعد ذكره عبثاً عند البلغاء وذلك اي حذف المعطوف عليه لضرورة كثرة
الاستعمال انما يوجد فيه اي يثبت وجوبه في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل و
الموزون لانه يثبت في الذمة غالباً ويكثر العقود والمعاملات به فيجوز على السنتهم
كثيراً وما يجزى على السنتهم كثيراً يحذف فيه ما لا يحتاج اليه وفيهم المقصود
بدون ذكره كالمعطوف عليه في المثالين المذكورين وهو المميز والدرهم

للاول

دون الثياب فانها لا تثبت في الذمة الا بطريق خاص وهو السلم
باب بيان التبديل وهو النسخ

وقفيذ المحطة من هذا القبيل فعلمنا انهما كانا هميذين في المثالين المذكورين وانما حذفنا
لكثرة الاستعمال دون الثياب اي بخلاف الثياب فانها لا تثبت في الذمة الا بطريق خاص
وهو السلم او في معناه كالبيع بالثياب الموصوفة مؤجلا فقياس الشافعي على هذا غير
جائز ولما فرغ من القسم الرابع من البيان شرع في القسم الخامس منه فقال
باب بيان التبديل ولما كان لهذا النوع من البيان ابحاث كثيرة اخره ووضع له
بابا وفي هذا المقام خمسة ابحاث الاول في تعريفه والثاني في جوازه والثالث في محله و
الرابع في شرطه والخامس في النسخ والمنسوخ والمصترك البحث الثاني لشهرته ونحن نذكره
ان شاء الله تعالى فنشرع في البحث الاول فقال وهو اي التبديل النسخ فانسعبارة عنه لا نفعالي
قال ما نسخه من اية او نسخها وقال واذا بد لنا اية مكان اية فسمى النسخ تبديلا والنسخ في اللغة
يطلق على معنيين احدهما الازالة والاعدام يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته
ونسخت الريح الاثاراذا محققا وثانيهما النقل وهو تحويل الشيء من مكان الى اخر او من
حالة الى حالة اخرى يقال نسخت النعل العسل اذا نقلته من خلية الى اخرى ثم اختلف
فقال القاضى والغزالي انه مشترك بينهما وقال البراء الحسبي البصري انه حقيقة في الازالة
مجاز في النقل ورجح الامام وقال القفال بالعكس ثم اختلف فقال البعض الاول
ان يعتبر في النسخ معنى النقل فان التوجه من الكعبة الى بيت المقدس ثم بالعكس قد
نقل وقيل معنى الازالة لا نوافق للمفهوم الشرعي من النقل فان نقل الحكم المنسوخ الى
ناسخه غير متصور اما الازالة والاعدام فمتصور وفي الاصطلاح بيان انتهاء حكم شرعي مطلق
عن التأييد والتوقيت بنص متأخر عن مودعه فقوله بيان كالجس وقوله انتهاء خرج به بيان
المجمل وغيره من اقسام البيان وبيان شرعية الحكم ابتداء عن النسخ وقوله حكم شرعي
خرج به بيان حكم غير شرعي وهو العقلي كانهما الا باحة الاصلية الثابتة بحكم الاصل قبل
ومرد الشرع بنص متأخر عنها فانه ليس بنسخ لانه ليس ببياننا الحكم شرعي اذ هو خطاب الله تعالى
كما تقدم ودخل فيه نسخ التلاوة بغير الحكم لان في نسخها بيان انتهاء حكم قراءتها وقوله مطلق
عن التأييد والتوقيت احتراز عن الحكم الموقت بوقت خاص فانه لا يصح نسخ

النسخ في حق صاحب الشرع بيان مدة الحكم المطلق الذي كان معلوماً عند الله تعالى إلا أنه تعالى أطلقه فصار ظاهرة البقاء في حق البشر فكان تبديلاً في حقنا بياناً محضاً في حق صاحب الشرع وهو كالقتل فإنه بيان محض للاجل في حق صاحب الشرع

قبل انتهائه وبعد لا يتصور نسخ لعدم بقاء حكمه وكذا الحكم الموبد لا يصح نسخه وقوله بنص احتراز عن الاجماع والقياس فإنه لا يجوز النسخ بهما وعن بيان الانتهاء المحاصل بالموت والنوم والغفلة والعجز وعدم المحل فإنه ليس بنسخ لأنه ليس بنص وقوله متأخر عن مورده أي عن زمان ومرتبة الحكم الأول احتراز عن البيان المتصل بالحكم الأول سواء كان مستقلاً مثل تخصيص العام فإنه لا يكون متأخراً عند الجمهور من اصحابنا كقوله لا تقتلوا اهل الذمة عقيب قوله اقتلوا المشركين متصلاً او غير مستقل كالاستثناء كقوله اقتلوا المشركين الا اهل الذمة والغاية مثل ثم اتموا الصيام الى الليل والشرط مثل صل ان كنت صحيحاً والوصف مثل اكرم الناس العلماء فان هذه الامور لا تكون الا متصلاً فلا يثبت النسخ بشئ منها كذا في الشرح البديع ف واعلم ان شمس الائمة لم يجعل النسخ من البيان اذ البيان اظهر حكم الحادثة عند وجودها ابتداءً والنسخ رفع بعد الثبوت واما فخر الاسلام فجعله من البيان لان النسخ فعل الشارع وحقيقته اظهار مدة الحكم للعباد فالنسخ بالنسبة الى علم الله والواقع بيان وبالنسبة الينا تبديل و اشار المصنف بقوله النسخ في حق صاحب الشرع أي بالنسبة اليه بيان محض واظهار لمدة مشروعية الحكم المطلق وتبديل بالنسبة اليانا لان الحكم الذي رفعه لان كان معلوماً عند الله تعالى انه يمتد في وقت كذا اباننا نسخاً لأنه كان موقتاً بذكر الوقت عنده الا انه تعالى أطلقه أي لم يبين للعباد توقيت الحكم المنسوخ وانتهائه فصار ظاهرة البقاء في حق البشر لان اطلاق الامر بشئ يوجب بقاءه فكان النسخ تبديلاً في حقنا لا تبديلاً في اباحة بالحكمة بياناً محضاً في حق صاحب الشرع وهو أي النسخ كالقتل في انه بيان في حق صاحب الشرع وتبديل في حق العباد فإنه أي القتل بيان محض للاجل أي لاجل المقتول في حق صاحب الشرع فان اجله كان موقتاً عند الله تعالى بالوقت الذي قتل فيه وكان ذلك معلوماً عند الله تعالى فان المقتول

وتغيير وتبديل في حق القاتل

ميت بأجله بلا شبهة عند اهل الحق ولا اجل له سواء كما قال تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وتغيير وتبديل اي ابطال وقطع بحياة المقتول المظنون استمرارها في حق القاتل لانه مباشر للقتل ولذا يجب عليها اقصاها والدية في الدنيا والعقاب في العقب اعلم ان ذلك النسخ جائز عقلا واقعا شرعا بالنص وهو قوله تعالى ما ننسخ الاية وانكر ذلك اليهود وتاولوا يلزم منه الجهل والسفه بالنسبة الى الله سبحانه بانه لو كان يعلم عواقب الامور ومصالح العباد من الابتداء الى الانتهاء ما امر اولا بشئ ثم منع عنه بل امر في اول الامر بما هو خير لهم في كل وقت وغرضهم بذلك ان يكونوا على اليهودية دائما ويكون دينهم غير منسوخ بشريعة عيسى ومحمد عليهما السلام اقول لنال دفع هذا التوهم جوابان الاول انزاع الثاني تحقيقي اما الاول فهو ان التوراة الموجودة الآن في ايديهم مملوءة من النسخ وانبياءك على امثلة قليلة لتكون على بصيرة الاول انه قد زوجت الاخوة من الاخوات في عهد ادم عليهما السلام وقد تزوج ابراهيم عليه السلام باخته سارة كما في باب العشرين من سفر التكوين رانها اختي بالحقيقة ابنة ابي وليست ابنة امي وقد تزوجت بها والمكاح بالاخت سواء كانت ابنة الاخت عينية او علانية او اخا فية حرام مطلقا في شريعة موسى عليه السلام كما في الاية الثانية والعشرين من باب السابع والعشرين من كتاب الاستشارة لعنة الله على من يضاجع اخته من ابيه او امه الثاني احل الله لنوح عليه السلام ولا دابة جميع الحيوانات كما في الاية الثالثة من الباب التاسع من سفر التكوين هكذا ترجمتها وكل ما يتحرك على الارض وهو حي يكون لكم مأكولا كالبقل الاخضر والحال قد حرمت الحيوانات الكثيرة في شريعة موسى عليه السلام منها الخنزير كما في الايات الحادية عشر من سفر الاحبار الثالث قد جمع يعقوب بين الاختين ليا وراحيل ابنتي خاله كما هو مصرح في الباب التاسع والعشرين من سفر التكوين وهذا الجمع حرام في شريعة موسى عليه السلام كما في الاية الثامنة عشر من الباب الثامن عشر من سفر الاحبار الرابع في الاية الثالثة والرابع من الباب السابع عشر من سفر الاحبار قد امر بنوح القربان عند باب خيمة الجماعة وأكد ذلك المحكم حتى قال من لم يذبحه هناك فيكتب عليه سفك الدم ويقطع هو من قومه

له هنا قول
ابراهيم عليه السلام
في ذلك الكتاب
١٢ منه

اي يموت وقد نسخ ذلك الحكم في الباب الثاني عشر من سفر الاستثناء حيث رخص لهم في
 ذبحه عند بيته اذا كان المذبح بعيد اقال هورن في الصفحة ١١٢ من المجلد الاول من تفسيره
 بعد ما نقل تلك الآيات في الظاهر في هذين الموضوعين تناقض لكن اذ الوحطان اشرية
 الموسوية كانت تزد وتنقص على وقف حال بني اسرائيل وما كانت بحيث لا يمكن تبديها
 فالتوجيه في غاية السهولة ثم قال نسخ موسى في السنة الاربعين من هجرهم قبل دخول
 فلسطين ذلك الحكم اي حكم سفر الاحبار بحكم سفر الاستثناء نسخا صريحا وامر انه
 يجوز لهم بعد دخول فلسطين ان يذبحوا البقر والغنم في اي موضع شاء واويا كوا انقضى
 ملخصا فاعتدت هذا الخبر بالنسخ صريحا فالعجب كل العجب من اهل الكتاب كيف
 يعترضون على ديننا بالنسخ وكيف يغمضون البصر عن دينهم هذا هو الزام على اليهود
 خاصة وقد تقلد علماء النصارى في هذا العصر في مقابلة المسلمين باقوال اليهود وانكروا النسخ
 فنذكر شواهد الازامهم ايضا الاول في الباب الحادي والثلاثين من كتاب ارميا هكذا ٣١
 واسماني ايام يقول الرب فيها اعاهدت اسرائيل وبني يهود اعهدا جديدا ٣٢ وليس
 مثل عهد الذي عاهدت اباؤهم في اليوم الذي اخذت بايديهم لآخرهم من ارض مصر
 وقد اعترف مقدس النصارى البولوس في الباب الثامن من رسالته الى عبرانيين ان المراد
 بالعهد الجديد شريعة عيسى عليه السلام فعلى اعترافه شريعة عيسى ناسخة الشريعة
 موسى الثانية في الشريعة الموسوية رخصة للرجل ان يطلق امرأته بكل علته وان يتزوج
 رجل اخر بتلك المطلقة بعد ما خرجت من بيت الاول كما هو مصرح به في باب الرابع والعشرين
 من كتاب الاستثناء وفي الشريعة العيسوية لا يجوز له الطلاق الا بفعالها الزنا
 وهكذا لا يجوز لرجل اخر كما هو بل هو بمنزلة الزنا كما صرح به في الباب الخامس التاسع
 عشر من انجيل متى الثالث كان كثير من الاشياء حراما في شريعة موسى وقد نسخها حرمة
 في الشريعة العيسوية يقول بولوس الذي هو عندهم رسول الله كما في آية الرابعة عشر
 من الباب الرابع عشر من رسالة بولوس الى اهل رومية هكذا (اني تيقنت وعلمت
 من رب عيسى انه ليس شئ نجسا لذاته ولكنه نجس في حق من يعلمه نجسا
 وقال في الآية الخامسة عشر من الباب الاول من رسالته الى طيطوس هكذا فان
 جميع الاشياء طاهرة للظاهرين وليس شئ طاهرا للنجسين والمنافقين لانهم كلهم

محل الشك

وَحَلَّه حَكْمٌ يَكُونُ فِي نَفْسِهِ مَحْتَمَلًا لِلْوُجُودِ وَالْعَدَمِ وَلَمْ يَلْتَحِقْ بِهِ مَا يَنَالُ فِي
 نَجَسٍ حَتَّى عَقَلَهُمْ وَضَهَرَهُمْ فَإِنْظَرْ كَيْفَ أَبَاحَ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ لِلنَّصَارَى حَتَّى الْخَنَرَ وَالْخَنْزِيرَ
 وَقَدْ نَسَخَ جَمِيعَ مَا حَرَّمَ فِي شَرِيعَةِ مُوسَى الْمَرَابِعَ حَكْمًا لِمُخْتَلَفَاتٍ وَتَعْظِيمًا لِلْسَّبَبِ مُؤَكِّدًا فِي التَّوْرَةِ
 حَتَّى خَتَنَ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيْضًا كَمَا هُوَ مُصَرَّحٌ فِي الْآيَةِ الْحَادِيَةِ وَالْعَشْرِينَ مِنَ الْبَابِ
 الثَّانِي مِنَ الْإِنْجِيلِ لَوْ قَالُوا حَالُ الْخَوَارِيِّينَ وَبُولُوسٍ قَدْ نَسَخُوا هَذَا الْحُكْمَ كَمَا هُوَ مُشْرُوحٌ
 فِي الْبَابِ الْخَامِسِ عَشَرَ مِنْ أَعْمَالِ الْخَوَارِيِّينَ وَقَدْ نَسَخُوا بَعْدَ الْمَشَاوَرَةِ التَّامَّةِ جَمِيعَ الْأَحْكَامِ
 الْعَمَلِيَّةِ الَّتِي كَانَتْ فِي التَّوْرَةِ سِوَى الْأَرْبَعَةِ ذَبِيحَةِ الصَّنَمِ وَالْدَّمَ وَالْمَخْنُوقَ وَالزَّانَا
 فَأَبْقَا حَرَمَتَهَا وَأَرْسَلُوا كِتَابًا إِلَى الْكَنَاسِ وَهُوَ مَنْقُولٌ فِي الْبَابِ الْخَامِسِ مِنْ أَعْمَالِ الْخَوَارِيِّينَ
 ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَّا رَأَى مَقْدَسُهُمْ بُولُوسٌ أَنَّهُ لَا حَاجَةَ إِلَى حَرَمَةِ الْأَشْيَاءِ الْأَرْبَعَةِ أَيْضًا
 إِلَّا الزَّانَا فَأَبَاحَ تِلْكَ الْأَشْيَاءَ أَيْضًا كَمَا نَقَلْتُ فِتْوَاهُ وَأَمَّا الزَّانَا فَلَمَّا لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ عَذَابٌ
 حَدٌّ فَهُوَ أَيْضًا بِمَنْزِلَةِ الْمَنْسُوخِ فَقَدْ حَصَلَ الْفَرَاغُ فِي الشَّرِيعَةِ الْعِيسَوِيَّةِ مِنْ جَمِيعِ الْأَحْكَامِ
 الْمَوْكُدَةِ فِي التَّوْرَةِ وَهَلْ نَفَقَ نَسْخُ آخَرٍ فَإِنْظَرْ كَيْفَ أَخْرَجُوا رِبْقَةَ التَّكْلِيفِ عَنْ
 اعْنَاقِهِمْ وَصَارُوا سَدَى أَمَّا الْجَوَابُ التَّحْقِيقِيُّ فَهُوَ أَنَّهُ لَيْسَ النَّسْخُ فِي الْأَحْكَامِ
 الْأَبَدِيَّةِ وَلَكِنَّهُ أَمْرٌ بَشِئٍ عَلَى وَفْقِ الْحُكْمَةِ وَأَقْرَبُ حُكْمِهِ فِي عِلْمِي حِينَ ثَمَّ جَاءَ ذَلِكَ الْوَقْتُ
 رَفَعَهُ وَأَمْرٌ بَشِئٍ آخَرَ لَا تَرَى إِلَى الطَّبِيبِ أَنَّهُ يَحْكُمُ يَوْمًا عَلَى حَسْبِ عِلْمِهِ وَمَصْلَعَتِهِ بَشَرٌ
 الدَّوَاءُ وَآكِلُ الْغَنَاءِ لِلْمَرِيضِ ثُمَّ يَحْكُمُ فِي الْغَدِ بَشِئٍ آخَرَ عَلَى مَا يَنَالُ سَبَبُ الْمَرِيضِ فَلَا يَقُولُ
 لَهُ أَحَدٌ أَنَّهُ جَاهِلٌ بِعَوَاقِبِ الْأُمُورِ إِلَّا الْجَاهِلُ فَلَيْفَ يَقَالُ لِلْعَلِيمِ الْخَبِيرِ أَنَّهُ مَا كَانَ يَعْلَمُ حَالَ الشَّيْءِ
 ابْتِدَاءً هَذَا وَلَقَدْ طَوَّلْنَا الْكَلَامَ فِي هَذَا الْمَقَامِ الْبَحْثُ الثَّلَاثُ فِي مَحَلِّهِ وَدَعْلِهِ أَيْ مَحَلِّ
 النَّسْخِ حَكْمٌ لَوْ جَدَّ فِي أَمْرٍ أَنَّهُ أَحَدُهُمَا أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْحُكْمُ فِي نَفْسِهِ مَحْتَمَلًا لِلْوُجُودِ وَالْعَدَمِ أَيْ يَحْتَمِلُ
 أَنْ يَكُونَ مُشْرُوعًا وَأَنْ لَا يَكُونَ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ مَحْتَمَلًا لِلْمَشْرُوعِيَّةِ كَالْكَفْرِ لَا سَتَمَرُ عَدَمُ مُشْرُوعِيَّةِ
 فَلَا يَكُونُ مَنْسُوخًا لِأَنَّ النَّسْخَ لَا يَرُدُّ عَلَى الْمَعْدُومِ وَكَذَلِكَ يَحْتَمِلُ عَدَمُ الْمَشْرُوعِيَّةِ كَالْإِيمَانِ بِأَلَلِهِ
 تَعَالَى وَصِفَاتِهِ لَا سَتَمَرُ مُشْرُوعِيَّتُهُ فَلَا يَقْبَلُ النَّسْخَ وَكَذَلِكَ الْإِيمَانُ فِي النَّسْخِ فِي الْأَخْبَارِ مُطْلَقًا سِوَا
 كَانَتْ بِالْأُمُورِ الْمَاضِيَةِ وَالْمُسْتَقْبَلَةِ وَالْحَاضِرَةِ لِأَنَّهُ يُؤَدِّي إِلَى الْكُذْبِ وَكَذَلِكَ الْإِيمَانُ فِي الْأَحْكَامِ
 الْعَقْلِيَّةِ وَالْحِسِّيَّةِ لِأَنَّهُ يُؤَدِّي إِلَى الْجَهْلِ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ عُلَاوًا كَبِيرًا وَثَانِيَهُمَا مَا أَشَارَ الْمَجْرِي إِلَى
 بَقُولِهِ وَلَمْ يَلْتَحِقْ بِهِ أَيْ بَدَلُكَ الْحُكْمَ الَّذِي يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مَنْسُوخًا مَا كُنَّا فِي كُحُوقِ

فصل في بيان ما لا يخلو من

الكتاب في قوله

النسخ من توقيت او تايد ثبت نصا كما في قوله تعالى خلد بين
فيها ابد او دلالة كسائر الشرائع التي قبض عليها رسول الله صلى الله
عليه وسلم والشرط التمكن من عقد القلب عند نادون التمكن
من الفعل خلافا للمعتزلة

النسخ وذلك المنافي على ثلاثة اقسام كما بينه المصنف بقوله من توقيت نصا لانه اذا التحق بذلك
الحكم التوقيت لا يقبل النسخ قبل ذلك الوقت البتة وبعده لا يطلق عليها اسم النسخ هذا هو
القسم الاول ومثاله قوله تعالى فاعفوا واصفحوا حتى ياتي الله بأمره وقوله تعالى فامسكوهن
في البيوت حتى يتوفهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا فان دفع ما قال القاضي الامام ابو زيد
وليس لهذا القسم مثال من المخصوصات شرعا او تايد عطف على قوله توقيت ثبت
ذلك التايد نصا صراحة كما في قوله تعالى خلد بين فيها ابد افانه تعالى اثبت التايد
صراحة بقوله ابد افهذه ايضا لا يصلم النسخ لان التايد الصريح يتنافى النسخ كما ذهب
اليه ابو بكر الجصاص والشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد والشيخان وجماعة من
اصحابنا وقال الجمهور من اهل الاصول وجماعة من اصحابنا واصحاب الشافعي وصدا الاسلام
ابو اليسر ان يجوز نسخ ما لم يثبت توقيت وهذا هو القسم الثاني وفيما اورد المصنف من المثال
بقوله تعالى خلد بين الآية نظر لانه في الاخبار ولا يجري النسخ في الاخبار كما في امتناع النسخ فيما
ذكر لكونه خبرا لا لتايد فالاولى في نظيره قوله تعالى في الهدود في القذف ولا تقبلوا لهم
شهادة ابد افهذه لا ينسخ للتايد الصريح فسقط ما قال الشارح المحقق من انه لم يوجد
في الاحكام تايد صريح انتهى او دلالة عطف على قوله نصا كسائر الشرائع التي قبض عليها
رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه ثبت تايد الشرائع التي قبض عليها النبي عليه السلام
بدلالة قوله تعالى وخاتم النبيين وبقوله عليه السلام لا نبى بعدى فهذه الشرائع لا تخفى النسخ
لانه انما يكون برعى على لسان نبى فلا ختم النبوة به صلى الله عليه وسلم فابن النسخ فهذه الشرائع
مؤيدة اى يبقى حكمها مادامت دار التكليف ولما فرغ من البحث الثالث شرع في البحث الرابع
فقال والشرط اى شرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب عند نادون التمكن من الفعل
خلافا للمعتزلة يعنى لا يمكن النسخ الا بعد ما بلغ الامر الى المكلف ويعتقد المكلف ذلك الامر فهذه
القدر من الزمان ضرورى للنسخ ولا حاجة الى فضل زمان يتمكن للمكلف فيه من فعل ذلك

البحث الرابع في توقيت النسخ

البحث الخامس في شرط جواز النسخ

ولا خلاف بين الجمهور ان القياس لا يصلح ناسخا وكذلك الاجماع
عند اكثرهم لان الاجماع عبارة عن اجتماع الاراء ولا مدخل للرأى
في معرفة نهاية وقت التحسن والقبح في الشئ عند الله تعالى

الامر كما يقول المعتزلة وذلك الخلاف مبني على اختلاف آخروهم ان النسخ عندنا بيان المدة لعمل
القلب اصلا وامل البدن تبعاً فيكفي الاصل وهو انك من عمل القلب وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن
فلا بد عندهم من ان يتمكن من الفعل ولنا انه عليه السلام امر فحسين صلوة في ليلة المعراج كما هو مذكور في
الصحيحين ثم نسخ ما زاد على الخمس في ساعة ولم يتمكن من العمل وما فرغ عن البحث الرابع شرع في البحث
الخامس فقال ولا خلاف بين الجمهور في ان القياس لا يصلح ناسخاً للشئ من الأدلة الاربعة لما في الكتاب
والسنة فلا تخمساً أقوى منه ولا ضعف لا يصلح ناسخاً للأقوى كما تقدم ولأن الصحابة تركوا القياس
لأجل الكتاب والسنة حتى قال على لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهرة
لكن رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسم على ظاهر الخف دون باطنه اخرج ابو داود والداري
بمعناه واما الاجماع فلان معنى الكتاب والسنة واما القياس فلان النسخ فرع التعارض واذا وقع
التعارض بين القياسين لا يسقط احدهما بالتعارض كما ستعرف واذا لم يسقط احدهما فكيف
يكون الاخر ناسخاً لماذا المنسوخ ساقط هذا اذا وقع التعارض في زمان واحد واما لو وقع التعارض
في زمانين فم يعمل بالآخر لا لاجل انفساخه والاول منسوخ بل لا ند علم ان القياس الاول لم يكن
صحيحاً فلهذا لا يسمى ذلك نسخاً في اصطلاحهم هذا اذ عليه الجمهور ونقل عن ابن عباس بن
ثريج من اصحاب الشافعي انه يجوز نسخ الكتاب والسنة بالقياس لان النسخ بيان كالتخصيص فما
جازا التخصيص به جاز به النسخ وقال ابو القاسم الانطلي يجوز نسخ الكتاب بالقياس اذا كان مستنبطاً
من الكتاب وكذا يجوز نسخ السنة به اذا كان مستنبطاً منها لان حد في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة اقول لا نسلم هذا لان العلة المستفجرة من الكتب والسنة غير مقطوع بها هي
اصل القياس فكيف ينسخ بما المقطوع ولذا لجماع عند اكثرهم لا يصلح ناسخاً للشئ من

الأدلة لان الاجماع عبارة عن اجتماع الاراء وبالناسخ يعرف نهاية وقت حسن المنسوخ ولا مدخل
للرأى في معرفة نهاية وقت التحسن والقبح في الشئ عند الله تعالى وذهب عيسى بن ابان من
اصحابنا وبعض المعتزلة الى ان الاجماع يجوز ان يكون ناسخاً للكتاب والسنة متمسكين بأن
المؤلفه قلوبهم من جملة مصارف الزكوة بالكتاب وقد سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع

سأله فأنشأ
جاءنا على قلب
اعلم انه هو
اقوى فانه يصلح
ان يكون قرينة
منسوخة كما في
المتشابهة و
الاقتداء لا يكتفى
بالقول بخلاف
البدن فان
عمله يسقط عند
١٢ منه
له النسخ بآية
يشين كبر
بوجه الكثرة
واناط وناط
كتاب جمع ثبت
بى المسائل
فتبى الاراب

وانما يجوز النسخ بالكتاب السنة ويجوز نسخ احد هما بالآخر عندنا وقال الشافعي
لا يجوز لانه يكون درجة الى الطعن وانا نقول النسخ بيان مدة الحكم

المنعقد في زمان ابي بكر الصديق واجيب بان سقوطه من قبيل انتفاء الحكم بانتهاء
علته ولما بين انه لا يجوز النسخ بالاجماع والقياس اراد ان يبين ما يجوز به النسخ فقال
وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة ويجوز نسخ احد هما بالآخر عندنا وذلك يتأتى على اربعة اقسام
عندنا احدها نسخ الكتاب بالكتاب كسنة العدة بالحول الثابتة بقوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول بالعدة الاخرى وهي العدة باربعة
اشهر وعشرا لثابتة بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن
اربعة اشهر وعشرا وثانيها نسخ السنة بالسنة وهذا القسم الثاني يتأتى على اربعة اقسام
احدها نسخ السنة المتواترة بالمتواترة وثانيها نسخ الاحاد بالاحاد وثالثها نسخ الاحاد
بالمتواتر وتلك الاقسام جائزة بالاتفاق ورابعها نسخ المتواتر بالاحاد وهذا لا يجوز
عند الجمهور خلافا لشرذمة قليلة ومثال نسخ الاحاد بالاحاد قوله عليها السلام كنت
نهيتمكم عن زيارة القبور فزروها الان رواه مسلم وثالثها نسخ الكتاب بالسنة المتواترة
ومثاله قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد اى بعد التسع فانه نسخ بمأسوت عائشة
ان النبي صلى الله عليه وسلم اخبرها بان الله تعالى اباح له من النساء ما شاء اخرجه
عبد الرزاق والنسائي واحمد والترمذي والحاكم قبل هذا منسوخ بالآية التي قبلها في
الثلاثة اعني قوله تعالى انا اسئلناك ازواجك التي اتيت اجورهن الآية ورابعها نسخ السنة
بالكتاب ومثاله ان التوجه الى بيت المقدس بعينه كان ثابتا بالسنة فانه لم يكن متولوا
في المصاحف فنسخ ذلك بقوله تعالى فول وجعل شطر المسجد الحرام وفي القسمين
الاخرين خلاف للشافعي واليه اشار بقوله وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة
وكذا نسخ السنة بالكتاب لانه اى نسخ احد هما بالآخر يكون درجة الى وسيلة الى
الطعن في شأن النبي صلى الله عليه وسلم انه لو جاز نسخ الكتاب بالسنة لقال الطاعنون انه
عليه السلام اول من كذب كتاب الله وكذا لو جاز عكسه لقال الطاعنون ان الله كذب رسوله
فكيف يصدق قوله وانا نقول في الجواب النسخ بيان مدة الحكم لانه ابطال الحكم
المنسوخ وتكذيب من امر به كما ظن واذا ثبت هذه المقدمة فنقول

وجائز للرسول عليه السلام بيان مدة حكم الكتاب فقد بحث مبيّناً وجائز ان يتولى الله تعالى بيان ما اجري على لسان رسوله

وجائز للرسول عليه السلام بيان مدة حكم الكتاب فقد بحث النبي عليه السلام مبيّناً للكتاب
فيجوز ان يبين النبي عليه السلام مدة حكم الكتاب وهذا هو نسخ الكتاب بالسنة على
ان تخصيص الكتاب بالسنة جائز عندكم فلما يجوز تخصيص يجوز النسخ لان التخصيص ايضا
نسخ كما سياتي وكذلك جائز ان يتولى الله تعالى بيان ما اجري على لسان رسوله فيجوز
ان ينزل الله في كتابه ما يبين مدة حكم السنة وهذا هو نسخ السنة بالكتاب **ف**
اعلم ان نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وكذا نسخ السنة بالكتاب جائز عندنا وهو مذهب
جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة واليه ذهب المحققون من اصحاب
الشافعي وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة قولا واحداً هو
مذهب جمهور المحدثين ولكن اختلفوا في ذلك فقيل لا يجوز ذلك عقلاً وهو الظاهر من
مذهب الشافعي واليه ذهب الحارث المحاسبي وعبد الله بن سعيد القلانسي واحمد
في رواية عنه وقيل يجوز ذلك عقلاً لكن الشرع لم يرد به وبه قال ابن شريم في احدي
الروايتين عنه وقيل قد ورد الشرع بالمنع من ذلك وهو قول ابى حامد الاسفرائي وفي نسخ
السنة المتواترة بالكتاب للشافعي قولان وظهر قوله انه لا يجوز ثم استد لواعلى عدم جواز نسخ
الكتاب بالسنة بقوله تعالى ما ننسخ من آية ونفسها نأت بخير منها او مثلها فلهذا يدل على
ان الآية لا تنسخ بالسنة لانه قال نأت بخير من الآية المنسوخة او مثلها والسنة ليست
بخير من الكتاب ولا مثله ولانه قال نأت فنسب الايتان الى نفسه فلا يجوز ان يكون
الآتي بالناسخ النبي عليه السلام وبقوله تعالى ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فلا يجوز
لعله السلام تبديل الكتاب بنفسه سواء كان تبديل اللفظ او الحكم فلا يجوز بقوله النسخ
والجواب عن الاول انا لا نسلم ان السنة ليست مثل الكتاب لان المراد من نسخ الكتاب
نسخ حكمه لا لفظه ويجوز ان يكون حكم السنة خيراً من حكم الكتاب او مساوياً له بحسب
مصالح المكلفين نعم نظم الكتاب خيراً من الفاظ السنة ولا نقول بنسخ نظم الكتاب بالسنة
وكذا لا نسلم ان السنة النسخة ليست من الله حتى يتم استد لا لكم بل هي ايضا

ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا ويجوز نسخ أحدهما دون الآخر لأن للنظم حكيمين
جواز الصلوة وما هو قائم بمعنى صيغته وكل واحد منهما مقصود بنفسه
فاحتمل بيان المدة والوقت والزيادة على النص نسخ عندنا خلافا للشافعي

من اسمه وهو الذي به لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى أن هو إلا وحى يوحى الجواب عن الثاني أن المراد بالتبديل
المنفي هو تبديل نظم فما كان شأنه على السلام أن يبدل نظم بعض الكتاب ببعضه كما يدل عليه السياق ولو لم يبدل
الواقع في النسخ من الخبز لم يس من تلقاء نفسه بل هو من أمر الله تعالى واستدلاله على عدم جواز نسخ السنة بالكتاب
بقوله لتبين للناس ما نزل إليكم فلو ضحكت السنة لم تصح بياننا بل يكون الكتاب أفعاله والجواب أن النسخ
بيان كما في صلح أن يكون الكتاب بيانها ومعنى لتبين لتبلغ فاحفظ هذا التحقيق ولما فرغ من تفصيل لنا نسخ شرعي
تفصيل لمنسوخ من الكتاب فقال ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا ويجوز نسخ أحدهما دون الآخر وهذا على أربعة
أوجه الأول نسخ التلاوة والحكم كليهما والثاني نسخ الحكم دون التلاوة والثالث عكسه الرابع نسخ وصف الحكم معناه
بصلح بأن ينسخ عمومته بقي أصله الأول فهو جازم بالاتفاق بل هو واقع بالإنشاء كما يدل عليه قوله تعالى وأنتما
وكما في صحيح مسلم عن المومنين عائشة الصديقة كان فيما أنزل عشر رخصا معلومات يجرى من الحديث وكذا يجوز الثاني
والثالث جواز وقوعهما عند الجمهور خلافا لبعض المعتزلة لأن للنظم حكيمين أحدهما يتعلق بنفسه للنظم مثل جواز
الصلوة والأعجاز وغيرها وثانيهما ما هو قائم بمعنى صيغته أي بمعنى النظم من الوجوه الحرمه وكل واحد منهما مقصود
بنفسه فيجوز الانفكاك بينهما فاحتمل كل واحد منهما بيان للذة والوقت فإذن ينسخ أحدهما بغير الآخر أما الواقع فقد
شرى عن أمير المؤمنين عمر كان فيما أنزل عليه آية الرجم قرأناها ووعيناها الشيخ والشيخة إذا زنا فارحوا بالبتة سواه
الامام مالك والشيخان شري عبد الرزاق والحكم وصححه عن أبي بن كعب بكم تعدا لهما يعني سورة الأحزاب فما يتعلق
سورة البقرة أو أكثر من سورة البقرة ولقد قرأنا فيها الشيخ والشيخة إذا زنا فارحوا بالبتة نكالا من الله وأمره عزير حكيم
فرغم فيما رفع انتهى فالحكم ثابت والنظم منسوخ وأما ثبوت النظم ورفع الحكم فكثير من الآيات منها قوله تعالى لكم
دينكم ولدين فآيات عدم القتال هي سبعون آية وقيل مائة وعشرون آية كلها منسوخة الحكم بآية القتال وعشرون
آية أخرى سوى تلك الآيات أيضا منسوخة الحكم وأما الرابع وهو مثل الزيادة على النص فهو نسخ عندنا خلافا
للشافعي اعلم أنه خلاف في زيادة مستقلة كزيادة صلوة سلاسة فإنها لا تكون نسخا عند الجمهور وأما الخلاف
في زيادة غير مستقلة كزيادة شرط فيها سنة مذهب الأول أنه نسخ واليه ذهب المخففة الثاني أنها ليست
بنسخ واليه ذهب الشافعية الثالث أنها كانت ترفع مفهوم المخالفة فنسخه والأفلا الرابع أن كانت تغني
المزيد عليه بحيث صار وجوبه كالعدم شرعا فنسخه وألا وهذا مذهب القاضى عبد الجبار الخاضع لشيخه

لان بالزيادة يصير اصل مشرف بعض الحق وما للبعض حكم الوجود فيما يجب
حقا له لانه لا يقبل الوصف بالتجزى حتى ان المظاهر اذا مرض بعد ما صام
شهرها فاطعم ثلثين مسكينا لم يجزه فكانت الزيادة نسخا من حيث المعنى ولهذا
لم يجعل علما وانما حكم الله قراءة الفاتحة ركنا في الصلوة بخبر الواحد لانه
زيادة على النص والواز زيادة النفي حدا في زنا البكر

مع المزيد عليه بحيث يرفع التعدي بينهما فتنسخ والا فلا السادس ان ترفع حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي
فتنسخ والا لا كذلك واستدل المصري المذهب الاول بقوله لان بالزيادة يصير اصل المشرف وهو المزيد
عليه بعض الحق لان المطلق لما قيد بقيد ما مجموعا من الجزئين احدهما المطلق وثانيهما المقيد احدهما
الجزئين يكون بعضا للمجموع والمطلق احدا للجزئين فهو ايضا بعض للمجموع الذي هو حق الله وما ليس
للبعض حكم الوجود فيما يجب حق الله تعالى اي ليس لبعض ما يجب من حقوق الله تعالى من عبادة او عقوبة او
كفارة بخلاف انضمام الباقي اليه حكم وجوه الكل فان فعله ركعة في الفجر لا يكون فجزا غير انضمام الركعة الاخرى اليها لانه
اي حق الله تعالى لا يقبل الوصف بالتجزى حتى ان المظاهر اذا مرض بعد ما صام شهرها فاطعم ثلثين مسكينا في
مقابلة ثلثين يوما للاتى فاتها في المرض ذلك لان كفارة الظهار انما تكون بصوم شهرين او اطعام ستين مسكينا
او تحرير رقبة لم يجزه ذلك فلا يكون مكفرا الا بالصوم ولا بالاطعام لغوات بعض الحق واحترز بقوله فيما يجب
حق الله تعالى عن حقوق العباد فانها تقبل الوصف بالتجزى ثبوتها فان من ادعى على غيره الفاء خمسة مائة شهد له
شاهدان احداهما بالالف الاخرى بالكل ثبت له الف فقط فاذا ثبت ان المطلق بعد القيد يكون بعض الحق كما مر
فكانت الزيادة نسخا من حيث المعنى ان كان بيانا لصورة وذلك لان حكم المطلق غير حكم المقيد فاذا قيد المطلق انتهى
حكمه فصا لثاني اي المقيد نسخا للاول وثمرة الخلافة انما يجوز عندنا لا بخبر المتواتر او المشهور وكسائر النسخ و
عنده يجوز بخبر الواحد القياس كباقي البيان الى هذا اشار بقوله لهذا اي لاجل ان الزيادة على النفس نسخ عندنا
لم يجعل علما وانما حكم الله قراءة الفاتحة ركنا في الصلوة بخبر الواحد هو قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
كما جعل لشأفي فان عنده لا يجوز الصلوة بدونها لانه اي جعل الفاتحة ركنا زيادة على النص وهو قوله تعالى فاتحوا
ما يتيسر من القرآن فانه عام غموم يقيقني الجواز بدونها فاما قاله الشافعي يكره على الزيادة على النص فنسخ
عندنا كما لم يلا يجوز من نسخ بخبر الواحد والواي علما وانما زيادة النفي اي الجلاء مرحلا في زنا البكر اي كذلك لم يجعل
علما وانما النفي وهو تعريب عام جزء الحد في زنا البكر كما جعل لشأفي فانه قال اذا زنا البكر يجعل مائة جلد لقوله
تعالى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلد ولا يغرب عام القولة عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتعريب عام

له اي الزيادة

١٢

وزيادة الطهارة شرطاً في طواف الزيارة وزيادة صفة الايمان في رقية الكفارة
بجبر الواحد والقياس والذي يتصل بالسنن افعال رسول الله عليه السلام و
هي اربعة اقسام مباح ومستحب واجب وفرض وفيها قسم آخر وهو الزلة لكنه
ليس من هذا الباب في شيء لانه لا يصلح للاقتداء ويخلو عن الاقتران

راه مسلم لانه زيادة على النص المذكور الزيادة بجبر الواحد هو قوله عليه السلام البكر بالبكر الحديث لا يجوز لانه
نسخ وبازيادة الطهارة شرطاً في طواف الزيارة اى لم يجعل علماً وذا الطهارة شرطاً في طواف الزيارة حيث
لا يجوز زيارتها كما جعل لشافعى لانه زيادة على النص هو قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق لانه عام الزيادة
على النص بجبر الواحد هو قوله عليه السلام الطواف حول البيت مثل الصلوة اى انكم تتكلمون فيه من يتكلم فيه
فلا يتكلم الا بخير اه الترمذى النسائى عن ابن عباس لا يجوز لانه نسخ وبازيادة صفة الايمان في رقية
الكفارة اى لم يجعل علماً وناصفة الايمان شرطاً للعبد في كفارة اليمين الظهار كما جعل لشافعى فانه قال
لا بد من العبد المؤمن كما ورد في كفارة القتل خطأ قال تعالى ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبته مؤمنة
في قاس عليه كفارة الظهار واليمين فيصح الرقية الواردة فيها على الرقية المؤمنة لان الكفارات كلها اجنس
واحد نحن نقول ان الرقية فيها مطلقة فتعقدها بقيد الايمان قياساً على الرقية الواردة في القتل زيادة
على النص الزيادة على النص نسخ كما هو لا يجوز النسخ بالقياس بقوله بجبر الواحد متعلق بالصوتين الاولين
والقياس متعلق بالصورة الاخيرة وكما فرغ من السنة القونية شرعاً في السنة الفعلية ولما كانت الفعلية
ادون درجة من القولية قال والذي يتصل بالسنن القولية افعال رسول الله عليه السلام والمراد بالافعال
القصديّة كزنا صدر عنه على الله عليه سلم بغير قصد كما في حالة الزوم والسهو لا يصلح للاقتداء ولذا لا يوصف
بالحسن القويم اى لا فاعال القصديّة اربعة اقسام بالنسبة اليها اولها لا يوجب في حقها على السلام شيء واجب
اصطلاحاً لان الواجب الاصطلاحي ما ثبت بدليل فيه شبهة والدلائل كلها قطع عندنا عليه السلام لان اقسام
القاضي اوزني سائر الاحولين سواها الاسلام وشمل الائمة الى ثلاثة اقسام مباح كالاكل الشرع مستحب كالتميم
في الوضوء وتحليل الخبيث والمراد بانستجيب لراحم جانبتيان من غير ان يعاقب بتركه فيدخل السنة فلا يردان هنا قسم
اخر وهو السنة وواجب بجبر السهو وفرض كالصلوة المفريضة وصوم رمضان هذا الافعال كلها ما يقدر بغيرها
اى في افعالها على السلام قسم اخر هو الزلة وعلم فعل ممنوع غير مقصود في ذاته للفاعل وقم منه قصد فعل مباح
من قوله لم يزل الرجل في الطين اذ لم يوجد القصد الوقوع ولا الى الشك بعون الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في
الطريق لكنه اى القسم الاخر ليس من هذا الباب في شيء اى من باب لا يقتله لانه لا يصلح للاقتداء ولا يجوز له الاقتران

ببيان انه زلة واختلف في سائر افعال الصبيح ما قاله الجصاص ان ما علمنا
من افعال الرسول صلى الله عليه وسلم واقعا على جهة يقتدى به في ايقاعه على تلك
الجهة وبالم تعلم على اى جهة فعله فلنا فعله على ادنى منازل فعالة وهو الاباحة
لان الاتباع اصل فوجب التمسك به حتى يقوم دليل خصوصه به

بيان انه زلة وهذا البيان قد يكون من جهة الفاعل كقوله تعالى واخبرنا عن موسى عليه السلام حين ذكرنا القبطي
فما من هذا من عمل الشيطان وقد يكون من افعاله تعالى كما قال عز وجل في ادم عليه السلام حين اكل الشجرة من الزلزال
وعصى ادم ربه فغوى فان قلت لما ذكر المصنف افعال عليه السلام مما يقتدى به من الاقسام الاربع وما لا يقتدى
به كالزلة كان عليه ان يذكر الحرام والمكروه لانها ايضا مما لا يقتدى به قلت الحرام والمكروه لا يوجدان في
افعاله عليه السلام وان كانا مما لا يقتدى به لان الانبياء عليهم السلام معصومون من الكبائر وعند جمهور المسلمين
من الصغار عندنا خلافا لبعض الاشاعرة والحرام والمكروه داخلان تحت الكبائر والصغار واختلف في اقتداء
سائر افعال عليه السلام التي لم تصد عنه سهوا ولم تكن لطبعا كاكل وشرب لم تكن مخصوصة به كباحة
الزينة على الاربع في النكاح فقال البعض كابى بكر الدقاق والغزالي يجب التوقف حتى يتبين انه عليه السلام
على اى جهة فعل ذلك من الاباحة والتدب والوجوب قال بعضهم كمالك ابو العباس بن شريح يجب الاتباع مطلقا
ما لم يقد دليل منعه واشار المصنف الى ما هو المختار عندنا فقال الصبيح ما قاله الجصاص هو ابو بكر الرازي ان ما علمنا
من افعال الرسول صلى الله عليه وسلم واقعا مفعول لقوله علمنا على جهة على حصة من الاباحة والتدب والوجوب
يقتدى به في ايقاعه على تلك الجهة فما كان مباحا له يكون مباحا لنا وما كان مندبا له يكون مندبا لنا وكان اجبا عليه
يكون اجبا علينا وما لم يعلم على اى جهة فعله على من جهة الاباحة والتدب والوجوب فلنا فعله على دنى منازل فعالة
وهو الاباحة وذلك لاننا لم نعلم حراما او مكروها فلا محالة يكون مباحا فقتدى بفعله عليه السلام لان الاتباع اصل
كما قال تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فهذا التصريح على وجوب التمسك بافعال عليه السلام فوجب التمسك
بها بالاصل وبفعله حتى يقوم دليل خصوصه بها ما لم يقد دليل على ان هذا الفعل خاص له صلى الله عليه وسلم
لزمنا اتباعه لكونه عليه السلام امام المحدثين اعلم ان الوحي على نوعين ظاهر باطن والاول على ثلثة اقسام احدها
ما ثبت بلسان جبريل عليه السلام فوقع في سهم النبي صلى الله عليه وسلم بعد علمه بان جبريل باية قاطعة وثانها
ما ثبت عندنا عليه السلام باشارة جبريل عليه السلام من غير ان يبينه بالكلام وثالثها ما ثبت بطريق الالهام من
الله تعالى بان اراده بنور من عند بلا شبهة فالها من عليه السلام لا يحتل الخطأ بخلاف الالهام الاول او اما ما ثبت
في المنام فهو قليل جدا لم يثبت به الاحكام لان كان في استدعاء النبوة وما هو اليها آتف فلم يكن من شأنه عليه السلام

تختلف

ويتصل بالسنن بيان طريقة رسول الله صلعم في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد و
 اختلافوا في هذا الفصل الصحيح عندنا ان كان يعمل بالاجتهاد اذا انقطع طعمه عن
 الوحي فيما اتى به كان لا يقر على الخطا فاذا اقر على شيء من ذلك دلالة قاطعة على الحكم بخلاف ما
 يكون من غيره من البيان بالرأي وهو نظير الالهام فانه حجة قاطعة في حق وان لم
 يكن في حق غيره بهذه الصفة وما يتصل بسنة نبينا عليه السلام شرائع من قبله و
 القول الصحيح في ان ما فصل الله اورسوله منها من غير انكار يلزمنا على انه شريعة لرسولنا
 اذ لم يثبت به الاحكام والثاني ما ثبت باجتهاده عليه السلام كما اشار اليه المصنف بقوله يتصل بالسنن بيان طريقة
 رسول الله صلعم في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد وختلفوا في هذا الفصل اي في ان النبي عليه السلام هل كان
 يجتهد فيما لم يوح اليه من الاحكام فقال الاشعرية واكثر المعتزلة لا وقال الاصوليون كان يجتهد هو المنقول عن
 ابى يوسف هو من هذا لك الشافعي عامة اهل الحديث اي لا شك بقوله الصحيح عندنا اي عند اكثر اصحابنا عليه السلام
 كان يعمل بالاجتهاد ايضا كسائر المجتهدين لكن اذا انقطع طعمه عن الوحي فيما اتى به من الحادثة فهو صلعم كان ما مر
 بانتظار الوحي فانزلت الحادثة بين يديه كان يعمل بالرأي اذ لم يزل الوحي الى مد الاستظار وهو مقدرة بثبوت ايام و
 قيل بخوف فوت الفرض ثم اذ اعمل بالرأي وقع الخطا في اجتهاده ينزل الوحي للتنبيه على الخطا وهذا معنى قوله كان لا يقر
 على الخطا مثل سائر المجتهدين فاذا اقر عليه السلام على شيء من ذلك اقرى واثبت قلبه عليه السلام على حكم بالاجتهاد ولم ينزل
 الوحي للتنبيه على الخطا كان ذلك دلالة قاطعة على صابته في الحكم ولما كان يومه انما كان يجتهد بالرأي فكان شأنه
 كسائر المجتهدين من احتمال الخطا والصواب دفعه بقوله بخلاف ما يكون من غيره من سائر المجتهدين من البيان بالرأي
 هذه الجملة بيان لما وهواى اجتهاده في كونه قطعيا نظير الالهام فانه اي الهام عليه السلام حجة قاطعة في حقه حتى لا يجوز لاحد
 من مخالفه لليقين بانه من الله تعالى وان لم يكن الالهام في حق غيره من الاولياء بهذه الصفة بان يكون حجة قاطعة فكذلك
 اجتهاده ولما فرغ من هذا شرع في شرائع من قبلنا من جهة انها ملحقة بالسنة كما قال مما يتصل بسنة نبينا عليه السلام
 شرائع من قبله من الانبياء عليهم السلام ثم اختلف فقال اكثر المتكلمين طاعة من الشافعية انه عليه السلام ما كان يعمل
 بشريعة من الانبياء لان شريعة كل نبي انتهت بوفاته لم يبعث نبي اخر فلا نعمل بشرائعهم قال بعضهم يلزمنا العمل
 بها انها شريعة نبينا عليه السلام سواء نقلت في القرآن او من اهل الكتاب ومن غيرهم اشار المصنف الى ما هو الحق بقوله
 والقول الصحيح فيه هو المختار عند اكثر مشائخنا الشيخ ابى منصور القاضي الامام ابى زكريا الشافعي شمس الامنة و
 فخر الاسلام واليه والاكثر المتأخرين ان ما فصل الله ورسوله منها اي من الشرائع المصنوعة من غير انكار يلزمنا العمل به
 على انه شريعة لرسولنا صلعم لا حيث انه شريعة للانبياء السابقين لانه اذ بينه الله في كتاب رسولنا عليه السلام من

وما يقع به ختم باب السنة باب متابعة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
ورضى الله عنهم قال ابو سعيد البرقي رحمه الله تقليد الصحابي واجب يترك
به القياس لاحتمال السماع والتوقيف

غير نكر عليه فصاركنا جزء من ديننا فاما ما قصراه من غير انكار قوله تعالى وكتبنا عليه اى اليه ودفنه اى الترسية
ان النفس بالنفس العين بالعين والالف بالالف الاذن بالاذن السن بالسن الحرف بالحرف تصاص فهد اكله باقطينا
ومثال ما ذكره علينا بالا انكار قوله تعالى فيظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم قوله تعالى وعلى الذين هادوا
حرمنا كل اى ظفرو من البقر الغنم من اكلهم شحوا ثم قال ذلك جزينهم بغيرهم فعلم من هذان تلك الاشياء
ليست حراما علينا وانما شرط للعلل بالشرائع السابقة ان تكون مذكورة بوجي متلوا وغير متلوا ان التوارى مفقود في
الكتاب السابقة وهي غير خالية عن التحريف والتغيير وقد قرى به كثير من علماء اهل الكتاب لا خوف من التطويل لذكرت
منه ما يكفيك بل التوراة الموجودة في ايدي اليهود اليوم صنعت بعد موسى عليه السلام لا نقال فيه ما ذكر موسى
ودفن في فلان الجبل لا يعرف قبرة الى اليوم ثم فوض الامر الى يوشع بن نون فيعلم من هذه الجمل ان ذلك الكتاب صنف
بعد موسى يوشع بن نون يظهر بعد النظر في ان ذلك الكتاب كتاب التاريخ الترم مؤلفان يمين فيه ما مضى من عهد
ادم ان زمان يوشع بن نون عليهم السلام ومع هذا غلط في كثير من المواضع وبما اقتضت احوال الاخبار ولم يقل فيه
في اى موضع انه من الله تعالى ومن تصنيف موسى عليه السلام وكذا حال الانجيل فان الاناجيل الاربعة الموجودة في
ايدي النصارى اليوم مؤلفها اربعة رجال حدثهم متى فهو يمين حال عيسى م من يوم ولا تدلى يوم موته وثانيهم مرقس
هو ايضا يمين كفى كتابه حاله عليه السلام بعد موته ثالثهم لوقا وهو رجل لم يزل يرافق عيسى عليه السلام بل يذكر احواله
اعتماد على احواله كما يظهر من ديباجته كتابه رابعهم يوحنا وهو ايضا بعد ان كان كثير يمين تاريخ عيسى عليه السلام
ذلك وقع في هذه الكتب ايضا كثير التحريف والتغيير كما اعترف به علماء النصارى فلذا كان الامر ان افلايين من اخبار
من الله تعالى بوجي متلوا وغير متلوا فان قلت فلم لم يعتمد بقول الله بن سلام وغيره من المؤمنين منهم قلت
كيف يعتمد قد وقع التحريف قبل وجوده بل هو لم ينظر الا اصل التوراة بل الى ما هو حرف من كتاب التاريخ الذي ذكرت
حال ذلك انفا والله اعلم ولما فرغ من هذا شرع في بيان تقليد الصحابي فقال ما يقع به ختم باب السنة باب متابعة
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضاه عنهم قال ابو سعيد البرقي رحمه الله والابو بكر الرازي في بعض الروايات و
جماعة من اصحابنا تقليد الصحابي المجتهد واجب على التابعين من بعدهم من المجتهدين الاعلى صحابي خروا والتقليد
اتباع الغير على ان يحق بلانظر في الدليل يتراءى به بقوله ومجد هبل لقياس الاحتمال اسمع والتوقيف من
النبى صلى الله عليه واله ان لم يستل عليه فكان تقديم قول الصحابي من هذا الوجه كتقديم الخبر الواحد على

ولفضل أصابتهم في نفس الرأي بمشاهدة أحوال التنزيل ومعرفة أسبابه و
قال أبو الحسن الكرخي رحمه الله لا يجوز تقليد الصحابي إلا فيما لا يدرك بالقياس
وقال الشافعي لا يقلد أحد منهم وهذا الخلاف في كل ما ثبت عنهم من غير
اختلاف بينهم ومن غير أن يثبت أنه بلغ غير قائله فسكت مسلماً له

القياس وان سلم أنه ليس سمو عامة بل هو رأي فهو أيضاً يصلح أن يترك به قياس غيره لأن رأي الصحابة أقوى
من رأي غيرهم واليه أشار بقوله وأفضل أصابتهم في نفس الرأي بمشاهدة أحوال التنزيل ومعرفة أسبابه فهذا
الاعتبار لهم منزلة على غيرهم وهذا وجه ترجيح رأيهم على رأي غيرهم فكما إذا عارض لقياساً لمن بعدهم فيترجح
أحدهما على الآخر نوع ترجيح فكذلك ينبغي أن يترجح قياسهم على قياس غيرهم من المجتهدين لزيادة قوة رأيهم من
الوجه التي ذكرت وبهذا اندفع ما توهم المخالفون أن قول الصحابي محتمل للرأي فكيف يترك به قياس غيرهم
لمساواة في الرأي وهذا هو مختار الشيخين وأبي اليسر وهو ذهب مالك وأحمد بن حنبل في أحد الرأيين
والشافعي في قوله القديم وأيه مال المصنف قال أبو الحسن الكرخي رحمه الله وجماعة منا والقاضي إمامنا أبو زيد كما
يظهر من تقديمه في التوقيم لا يجوز تقليد الصحابي إلا فيما لا يدرك بالقياس لأنه جهة السماع متعين منه
عليه السلام كما لا يخفى إذا كان مدركاً بالقياس فيحتمل أن يكون هذا رأي الرأي يحتمل الخطأ لكونهم
غير معصومين عن الخطأ كسائر المجتهدين فكيف يترك به القياس وقال الشافعي في قوله المجيد واليه ذهب كثير
من المعتزلة والأشاعرة لا يقلد أحد منهم سواء كان مدركاً بالقياس ولا لأنه ظهر فيه الفتوى بالرأي حيث
لا يمكن إنكاره وإحتمال الخطأ في اجتهداتهم ثابت لعدم العصمة كما هو ثابت في اجتهد سائر المجتهدين ولا فرق بين
ما لا يدرك بالرأي من المقادير ونحوها وبين غيره لأنه محتمل تماماً فإما لا يدرك بالقياس بخبر طاعة دليل لا ولم
يكن هو دليل في الواقع فلا يكون اجتهداً حجة على غيره من المجتهدين فكيف يترك به القياس وهذا الخلاف
المدكور بين العلماء في وجوب التقليد للصحابي المجتهد وعدم وجوبه إنما هو في كل ما ثبت عنهم من غير اختلاف
بينهم يعني هذا الخلاف المذكور إنما يتحقق في صورتين الأولى هي أن صحابياً قال شيئاً ولم يثبت فيه خلاف
منهم حتى لو ثبت خلافه في غير ما لا يجب تقليد بالانفاق بل المجتهدان يعمل بإيهما شاء والثانية ما بينهما
بقوله ومن غير عطف على قوله من غير اختلاف أن يثبت أنه الحكم الذي قال به أحداهم بلغ غير
وهو سكت سلم ذلك ولم يرد قوله أنه لا يثبت أن ذلك الحكم بلغ غيرهم وهو سكت وسلم ذلك الحكم فكان إجماعاً

واما ان اختلفوا في شيء فالحق لا يعد واقا ويلهم ولا يسقط البعض بالتعارض
لانه تعين وجه الرأي لما لم يحل المحاجة بينهم بالحديث المرفوع فحل محل
القياس واما التابعي فان زاحمهم في الفتوى يجوز تقليده عند بعض
مشائخنا رحمهم الله خلافا للبعض

فلا يتصور الخلاف حبل يجب تقليد الاجماع بالاتفاق و اشار المصنف الى ضد الصورة الاولى بقوله واما
ان اختلفوا اي الصحابة في شيء فالحق لا يعد واي يتجاوز اقا ويلهم فلا يجوز لاحدان يحدث قول اخر
لانهم اذا اختلفوا على قولين او اقوال فقد اجمعوا على انحصار الحق في اقل والعدم اجتماعهم على الخطا
لعدم خروج الحق عن اقا ويلهم وهذا هو اجماع المركب لمن خرج عن الاجماع يصير قوله باطلا ولما
كان يتوهم انه اذا تعارض اقوالهم فيما بينهم فيجب ان يتساقط الكل فاذا تساقط الكل فللمجتهد ان يعمل
باجتهاده وان ادى اجتهاده الى قول اخر سوى اقوالهم دفعه بقوله ولا يسقط البعض اي بعض الاقوال
بالبعض بالتعارض حتى يجوز ما قلتم لانه تعين وجه الرأي في اقوالهم اي ان اقوالهم انما كانت بالرأي لما لم
يجز المحاجة بينهم بالحديث المرفوع اي لما لم يحتملوا بالحديث المرفوع بعد ما وقع الخلاف بينهم ولم يأت
احد منهم بالحديث المرفوع على قوله علم ان الحديث لم يكن عندهم في ذلك فتعين ان من قال قال برأيه
فحل قول كل واحد منهم محل القياس فصار تعارض اقوالهم كتعارض القياسين فكما لا يبطل القياس
بالتعارض لا يبطل اقوالهم ايضا فكما يرجح احد القياسين على الاخر كذلك ينبغي للمجتهد ان يرجح احد
القولين ويعمل به ولا يحدث قوله اخر باجتهاده هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام واما التابعي المجتهد
فان زاحمهم اي الصحابة في الفتوى كشرعهم عليا في شهادة الابن للاب فانها عند علي كانت حاشنة
لخالقه في ذلك شريفا وقصته مشهورة يجوز تقليده عند بعض مشائخنا رحمهم الله خلافا للبعض و
الحاصل ان كان ظهر فتواه في زمن الصحابة كالحسن البصري وسعيد بن المسيب وعلمته والغني والشعبي
وغيرهم فهو مثل الصحابة حتى يجب تقليده على من بعده من المجتهدين هذا عند بعض المشايخ وقال
بعضهم لا يجوز لانه ليس مثل الصحابة وليس لهم ما لهم من المزية من مشاهدة التنزيل والمعرفة
على سبابه وعن ابي حنيفة فيه اثنان احدهما انما قال لا اقلدهم رجال اجتهدوا ونحن رجال
نجهل وهذا هو الظاهر من مذهبه والثانية ما نقل في النوادر انه قال اقلد لان الصحابة
كانوا يرجعون الى اقوالهم ويعدونهم من جملتهم في العلم فلما صار مرتبة كمرتبة
الصحابة فوجب تقليد هم ولما فرغ من مبحث المتابعة شرع في الاجماع فقال

بَابُ الْأَجْمَاعِ

ولما فرغ من مباحث السنة شرع في مباحث الأجماع وله في اللغة معنيان أحدهما الغرم على الشيء يقال أجمع فلان على كذا إذا غرم عليه قال تعالى فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ رَأَيْ عَزَمُوا وَتَانِيهَا الاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق خاص هو اتفاق جميع المجتهدين النصالحين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على واقعة فنقولنا الاتفاق يعبر بالآقوال والأفعال والسكوت والتقرير ونقولنا جميع المجتهدين يخرج اتفاق بعضهم ويخرج اتفاق العوام أيضاً فإنها ليس بالاجتماع ونقولنا النصالحين يخرج أجماع الفاسقين والمبتدعين من المجتهدين فإنه ليس بحجة ونقولنا من أمة محمد صلى الله عليه وسلم يخرج أجماع مجتهدي الأئمة السابقة لأنه من خصائص هذه الأئمة والمراد بقولنا في عصر في زمان ما قل وأكثر فلا يتوهم أن الأجماع لا يتحقق إلا باتفاق جميع المجتهدين في جميع الأعصار إلى يوم القيمة والمراد بقولنا على واقعة الأجماع على حكم يعم المنقذ والمثبت والاحكام العقلية والشرعية وقد تيد صاحب التوضيح بالشرعية فغند الأجماع على حكم شرعي وهذا التعريف إنما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام وغنا القههم في الأجماع أصلاً وأما على رأي من اعتبر فيما لا يحتاج فيه إلى الرأي فالحمد الصحيح عنده أن يقال هو الاتفاق في كل عصر على أمر من الأمور من جميع من هو أهله من هذه الأئمة فيشمل المجتهدين خاصة فيما يحتاج فيه إلى الرأي والكل فيما لا يحتاج فيه إلى الرأي ف وإذا عرفت هذا فاعلم أنه يجب على القائل بحجية الأجماع النظر في ثبوته وفي تحقيقه وفي نقله وفي حجيته المقام الأول النظر في ثبوته فقال النظام وبعض الشيعة لا يمكن ثبوته في نفسه لأن الاتفاق على حكم لا يمكن بدون نقل ذلك الحكم إليهم ولا يمكن النقل إليهم لا انتشارهم في المشارق والمغارب قلنا عدم إمكان النقل في حق من جد في الطلب والبحث عن الأدلة ممنوع بخلاف من تعد في تعريبه وهذا في أجماع الصحابة وأهل البيت وأهل المدينة لا يرد أصلاً لأن نقل الحكم إليهم ما كان معتدلاً فأنفلاً أن يكون محالاً قال هؤلاء إن الاتفاق إما عن دليل قطعي وعن ظني وكلاهما باطل أما الأول فلا لأنه لو كان لنقله الحالة عادة وإذا لم ينقل علم أنه لم يوجد إذ لو وجد لم يحتج إلى الأجماع بل كفى ذلك الدليل القطعي وإما الثاني فيستحيل الاتفاق به عادة لاختلاف الطبائع والانظار والجواب عن الأول فهو أنه قد يستغنى عن نقل القاطع بمحصول الأجماع

الذي هو اقوى منه وفي مقدم الخلاف الحجج الى الاستدلال وعن الثاني بان الظني قد يكون
 جليا حيث لا يمكن الاختلاف في عادة فاختلف الطبائع لا يتم الاجماع فيه بخلاف الظني الدقيق
 واختفى المقام الثاني النظر في تحققة فقال المنكرون لو سلمنا ثبوته في نفسه ولكن ثبوته عنهم
 غير ممكن لان العادة تسهيل ان يثبت من كل واحد من علماء الشرق والغرب ان في المسئلة الغلانية
 حكم بالحكم الغلاني لانهم لا يعرفون باعيا أنهم فضلا من تفاصيل اسكانهم بهذا يمكن ان يختفى
 بعضهم خوفا من الموافقة والمخالفة وان يظهر خلاف رأيه ولا اعتبار برأيه لا بالفاظه على ان اتقا ترسم
 في ان واحد غير ممكن فلا بد من زمان طويل وحينئذ يمكن ان يرجع بعضهم قبل ان يتفق عليه
 المقام الثالث النظر في نقله الى من يحججه فقال المنكرون لا يخلو اما ان ينقل بخيرا الاحاد وذاعير
 مفيد اذ لا يجب العمل بنفي الاجماع كما سيحكي واما بالتواتر وذاعير ممكن لان من البعيد جدا
 ان يشاهد اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا ويسمعوا منهم وينقل منهم الى اهل التواتر
 هكذا طبقة بعد طبقة الى ان ينقل اليها والجواب عن الدليلين ان هذا النكار الظاهر اذ يعلم
 يقينا ان الصحابة والتابعين اجمعوا على تقديم الدليل القطعي على الظني وما هذا الا بثبوته
 منهم ونقله اليها المقام الرابع النظر في كونه حجة فاتفق جمهور المسلمين على حجيته خلافا
 للنظام والشيعة وبعض الخوارج واستدلوا على حجيته بالآيات منها ومن يشاق الرسول من
 بعد ما تبين له اهدي ويتبع غير سبيل المؤمنين وله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه
 الاستدلال بهما ان اتباع غير سبيل المؤمنين حرام حيث اوعده عليه وجمع بينه وبين مشاقة
 الرسول المحرمة فثبت وجوب اتباع سبيل المؤمنين والاجماع سبيلهم فوجب اتباعه وهو
 المطلوب ومنها واعتصموا بجمل الله جميعا ولا تفرقوا وجه التمسك بهما انه نفى عن التفرق و
 خلاف الاجماع تفرق فيكون منبيا عنه ومنها فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول
 وجه التمسك بهما ان وجوب الرد الى الله اي الى كتابه والى رسول الله اي الى سنة انما هو في
 سورة التنازع وعند الاتفاق التنازع معدوم فيعدم الرد اليها الفوات الشرط فثبت ان عند
 عدم التنازع الاتفاق على الحكم كاف عن الكتاب والسنة ولا معنى لكون الاجماع حجة الا
 كونه كافيا عن الحكم عنهما وبالسنة فان غير واحد من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ردوا عنه
 احاديث كثيرة بروايات مختلفة للفظ متفقة المعنى كما دالة على عصمة الامة من الخطأ وان كان كل واحد
 منها احادا ولكن يبلغ قدر المشترك منها حد التواتر فتمتها ما روى الترمذي عن عبد الله بن عمر قال قال

المقام الثاني

المقام الثالث

المقام الرابع

اختلف الناس فيمن يتعقد بهم الاجماع قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة

رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله لا يجمع امة محمد على ضلالة ويد الله على الجماعة ومن يشذ
شذ في النار وعنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتبعوا السواد الاعظم فان من شذ
في النار اه الترمذي وابن ماجة عن انس وعن معاذ بن جبل قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان الشيطان ذئب الانسان كذئب الغنم ياخذ الشاة والقاصية والناحية وياكم والشعاب
وعليكم بالجماعة والامة اه احمد وعن ابى ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من فارق الجماعة
شبرا فقد خلع ريقه الاسلام من عنقه اه احمد وابوداود والبيهقي والدارقطني والمعقول وهو انهما جمعا على
القطع بتجربة المخالف والعادة في اجتماع العدد الكثير من المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع فوجب
تقدير نص في مقابل ف ثم اختلف لقائلون بكون حجة شرعية هل هو حجة قطعية او ظنية فعند اكثرهم قطعية
كساجد البديع وصاحب الاحكام وذهب طائفة تالي انها ظنية نظر الى ما روي على ادلتهم المذكورة فنهى
الباب كاذبا لي صاحب المحصول فاحفظ تلك الفوائد العجيبة والعوائد الغريبة اختلف لنا سألنا من
قالوا يكون الاجماع حجة فيمن يتعقد بهم الاجماع قال بعضهم هو داود بن علي الظاهري وشيعته واحمد
بن حنبل في احد الرديتين عنه لا اجماع الا للصحابة لانهم لم يخطبوا بقوله تعالى كنتم خیرامة الآية وبقوله
كن لكم جعلتكم امة وسط الآية اذا الخطاب للموجودين لا للمعدومين وغيرهم كانوا معدومين حين الخطاب
ولان الاحاديث الواردة على الثناء من النبي عليه السلام على الصحابة الدالة على صدقهم وكونهم على الحق مخصوصة
لهم ولان الاجماع لا بد فيه من اتفاق الكل وذلك في زمان الصحابة تمكن واما فيمن بعدهم فلا لتفرقهم
في المشارق والمغرب الجواب عن الاول اننا لا نسلم ان الخطاب مخصوص بهم ولا يتناول غيرهم لانهم
ان لا ينعقد اجماع الصحابة بعد موت من كان موجودا عند النزول لانه ليس اجماع جميع المخاطبين
لمخرج بعضهم بالموت فلا يكون حجة وايضا يلزم ان لا يعتبر اجماع من اسلم من الصحابة بعد نزول تلك
الآيات وهذا خلف ايضا يلزم ان لا يخاطب من بعدهم بالاحكام وعن الثاني ان الثناء على الصحابة لا
يقضي ان لا يعتد بغيرهم بل قد ورد كثير من الاحاديث الدالة على عصمة الامة الى يوم القيمة ولا ان
النصوص عامة وعن الثالث ما مر سابقا وقال بعضهم قيل هو لما لاك لا اجماع الا لاهل المدينة لانه عليه السلام
قال ان المدينة لا تكبر تنفي خبثها اه الشيخان ولان المدينة دار الهجرة ومهبط الوحى وجمع الصحابة و
دار العلم ومدفن النبي عليه السلام فاذا كانت مشتملة على تلك الخصائص الحميدة فلا يخرج الحق

وقال بعضهم الاجماع الالعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم

عن اجماع اهلها ولا يبعد واجماعهم والجواب ان غاية يدل على فضل المدينة واهلها وهذا لا يدل على نفي فضل غيرها وعلى اختصاص الاجماع بالمعبر باهلها فان مكة شرفها الله تعالى مع اشتغالها على فضائلها المشهورة المختصة بها كالبيت الحرام والركن والمقام وزهرهم وانحجر المستلم والصفا والمروة ومواضع المناكح وكونها موطئا للنبي اسمعيل عليه السلام لا يدل على اختصاص الاجماع بالمعبر باهلها وحدثهم فانه لا اثر للبقاع في اعتبار اجماع اهلها بل الاعتبار بانعلم والاجتهاد والمكي والمدني والشرقي والغربي في ذلك سواء وقيل قوله ذلك محمول على ان روايتهم مقدمة على رواية غيرهم وقال بعضهم هوهم الزيدية والامامية من الرد انض لا اجماع الالعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعرة الرجل اقرباؤه ذهاب هؤلاء الى انه ينعقد بهم الاجماع وحدثهم ويكون حجة على غيرهم ولا عبرة لمن خالفهم متمسكين بالكتاب السنة والمعقول اما الكتاب فنقوله تعالى انما يريد الله ليهب عكم الرجل هل البيت ويظهر كركم تطيرا وجا التمسك انما تعالى نفى الرجس عنهم خاصة بكلمة انما والرجل كخطا فثبت انهم هم المعصومون عن الخطا فيكون قولهم صوابا فكان حجة واهل البيت على وفاطمة والحسن والحسين رضى الله عنهم كما يدل عليه ما روى انه لما نزلت هذه الآية لف النبي عليه السلام عليهم الكساء وقال مشيرا اليهم هؤلاء اهل بيتي واما السنة فهو قوله عليه السلام ان تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله و عترتي وجه التمسك انه عليه السلام حصرا يعصم به عن الضلال في الكتاب والعة فلم يكن في غيرها حجة واما المعقول فزعمهم المختصون بشرف النسب وهم اهل بيت الرسالة ومعدن النبوة وهم الواقفون على اسباب التنزيل ومعرفة التأويل وافعال النبي صلى الله عليه وسلم فيكون قولهم حجة الجواب عن الاول اننا لانسلم المراد بالرجس المنفى الخطا كما قلتم بل هو نفي التهمة عن نساء النبي عليه السلام ودفع امتداد الاعين اليهن لان هذه الآية نزلت في نساء النبي عليه السلام كما يدل عليه سياقتها وهو قوله تعالى يانسأ النبي لستن كاحد من النساء الى قوله انما يريد الله الة الآية ولف النبي عليه السلام عليا ومن معه لا يدل على نفى كون الزوجات من اهل البيت والجواب عن الثاني ان هذا من الأحاد وهو ليس عندكم اهلا بل يعمل به فضلا عن الاحتجاج به لو سلمنا هذا فلا نسلم صحة نقله بل المنقول الصحيح هو تركت فيكم امرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنة رسوله كما رواه المالک في موطأه ولو سلم فيجمل على كون روايتهم حجة وعن الثالث بان شرف النسب لا يدخل له في الاجتهاد وانما العبرة في ذلك باهلية النظر وجودة الذهن وانما المخالطة بالنبي عليه السلام فيشاركهم فيها غيرهم كالزوجات

والصحيح عندنا ان اجماع كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد حجة ولا عبرة
لقلّة العلماء وكثرةهم ولا بالثبات على ذلك حتى يموتوا

ومن كان يصح في السفر والخضر فليس قول هؤلاء وحدهم حجة فكذا قولهم ولو كان الامر كما قلتم لا نكر على
رضي الله عنه على من خالفه وقلنا ان قول حجة وانما معصوم مع كثرة المخالفين له والصحيح عندنا اجماع
علماء كل عصر في كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد حجة لان الأدلة التي تفيد حجة الاجماع عامة
شاملة لا خصوصية فيها لاهل المدينة ولا اصحاب النبي عترته عليا الصلوة والسلام بل يكفي ان يكون
الاجماع من اهل العدالة لان الفاسق والمبتدع ليس قوله حجة والاجماع حجة وان يكون من المجتهدين فيما
يحتاج فيه الى الرأي كتفصيل الاحكام النكاح والطلاق والعاق فينعتقد الاجماع في تلك الامور من المجتهدين
فقط لا عبرة لمخالفة العوام وموافقتهم فيه اما لا يحتاج فيه الى الرأي كنفل القرآن واعداد الركعات

فلا بد فيه من اجماع الكل من الخواص العوام حتى لو خالف واحد منهم لا يكون اجماعا ولا عبرة لقلّة العلماء
وكثرة عند جمهور لان الأدلة السمعية الموجبة لعصمة الامّة لو كانت اجماعهم حجة لا يختص بعدد ودون
عدد وسواء بلغ عددهم عدد اهل التواتر او لا وذهب بعض الاصوليين كما مام الحرمين واتباعه الى انه
يشترط في حجة الاجماع ان يبلغ عدد اهل التواتر لا فهم اذ ابلغوا حد التواتر لا يمكن اتفانهم على الباطل
اختلاف قرائنهم وادّعاءهم كما لا يمكن اتفانهم على الكذب في الخبر فاختلف الجمهور في ان المجتهد اذا
انحصر في العصر الواحد فقال بعضهم قوله حجة متبعة لانه اذا لم يوجد غيره من الامّة يعصدق عليه
لفظ الامّة بدليل قوله تعالى ان ابراهيم كان امّة قانتا الآية فلو اكل الواحد امّة من امّة كانت السمعية
الدالة على كون الاجماع حجة متناولة له كما تناولت الكثير وقال بعضهم ان قوله وحده لا يكون حجة
لان الاجماع يشعر بالاجتماع واقله لا يتصور الا من اثنين فصاعدا وهذا هو القوي لان الامّة لا يطلق
على الواحد الاجزاء ولا يلزم من ارتكاب المجاز في ابراهيم تعظيم ارتكابه في غيره ولا عبرة بالثبات على ذلك

القول الاول

الاجماع حتى يموتوا في تلك المسئلة اربعة اقوال الاولى انه لا يشترط انقضاض عصر المجمعين لان عقاد
الاجماع مطلقا حتى لو اتفقوا على امر ولو ساعة لا يجوز لهم ولا غيرهم الرجوع عنه بعده وهو مذاهب

القول الثاني

جمهور العلماء منا ومن اصحابنا لثباني والاشاعة والمعتزلة والثاني انه يشترط مطلقا حتى يجوز الرجوع
بعده لبعضهم او جميعهم لكن يجوز لغيرهم المخالفة ما بقي واحد من المجمعين فاما اذا ماتوا جميعا فلا

القول الثالث

هذا مذاهب بن خزيمة واهل حنبل والثالث انه يشترط في الاجماع السكوت دون غيره واليه ذهب الاستاذ
ابو اسحق الاسفرائيني واختاره صاحب الاحكام والرابع ان كان سنده قياسا فيشترط وان كان نصا

القول الرابع

ولا المخالفة أهل الهوى فيما نسبوا به إلى الهوى ولا المخالفة من لا رأى له في الباب الأفيما يستغنى عن الرأي

قاطعا فلا واليه ذهب مالم الحكمين والمختار هو الأول لأن الأدلة السمعية عامة يتناول ما انفرد عشر ومالم ينقض ولا عبدة لمخالفة أهل الهوى فيما أي في امر نسبوا به أي بذلك الأمر إلى الهوى مثلا إذا انعقد الإجماع على فضيلة أبي بكر فإلزام الرافض فيه غير معتبر لا نعم في ذلك نسبوا إلى الرضا أمالي خالفوا في غير ذلك فيعتبر مخالفتهم حتى لا ينعقد الإجماع على بعض الأقوال تفصيل المقام إن المجتهد المبتدع إذا كانت بدعته مفضية إلى الكفر كالمجتمعة وغلاة الرافض فهو كالكاثر لا يعتبر قوله أصلا وإن لم تكن مفضية ففيه ثلاثة أقوال الأول أنه لا يعتبر مطلقا والثاني أنه يعتبر مطلقا والثالث أنه لا يعتبر في حق نفسه لا في حق غيره فلا يكون الاتفاق مع مخالفتهم حجة عليهم ويكون حجة على غيره وتقال شمس الأئمة صاحب البدعة أن لم يكن يدعوا إليها ولكنه مشهور بما قيل لا يستد بقوله فيما ينشأ فيه وأما فيما سواه فيعتبر به وهذا قول رابع واليه مال المصنف لأنه داخل في الأمتغاية أنه فاسق بيد عنه وذو الإيجل بأهلية الاجتهاد وكونه من الأمتغا على أن الظاهر صدق فيما يخبر به عن اجتهاده خصوصا فيما ليس هو نسبوا به إلى الهوى ومال إلى الأول كثير من المحققين وقالوا هو فاسق ليس من الأمتغا على الإطلاق بسقوط عدالته بالفسق فلا يعتبر قوله كالكاثر والصبي ولا عبدة لمخالفة من لا رأى له كالعوام في الباب الأفيما يستغنى عن الرأي يعني في الأحكام التي لا يحتاج فيها إلى الرأي كقول القرآن وأعداد الركعات يعتبر فيها قول العوام ومن ليس بمجتهد حتى لو خالف واحد منهم لا ينعقد الإجماع وأما الأحكام التي يحتاج فيها إلى الرأي فلا عبدة لمخالفتهم فيها فينصت الإجماع البتة مع مخالفتهم وفي هذه المسئلة ثلاثة أقوال الأول أنه لا يعتبر قول العوام مطلقا بل الاعتبار الأقوال المجتهدين وهو قول الجمهور قالوا إن العامي مقلد للمجتهد فيجب عليه قوله ولا يجوز له المخالفة فلا يعتبر خلافا كما لا يعتبر خلاف المجتهد بعد الإجماع وكان السلف وهم الصحابة والتابعون كانوا متفقين على عدم اعتبار موافقة العامي ومخالفته في الإجماع وكان العوام كثير من منتشرون في الأرض شرقا وغربا غير معروفين فلا يمكن ضبطهم والأطلاع على أقوالهم فلو كان ذلك شرطا لا ينعقد الإجماع وهذا هو الحق المبين والثاني يعتبر مطلقا لا نعم في الأمتغا وإنما اقتت العصمة للأمتغا كلها لا لبعضها وهذا المجتهدون واليه ذهب لقاضي أبو بكر الباقلاني والثالث أن قولهم معتبر فيما يحتاج فيه إلى الرأي ولا يعتبر في غيره واليه ذهب المصنف وكثير من المحققين وكما فرغ عن البحث فيمن ينعقد بهذا الإجماع

له أي هوى
أمة الدرعة و
ليس إلا الجابة
١٢ منه

ثم الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة نصا لانه خلاف فيه فقيهم اهل
المدينة وعثرة الرسول عليه السلام ثم الذي ثبت بنص بعضهم وسكوت الباقيين
لان السكوت في الدلالة على التقرير دون النص

شرع في ركنه ومراتبه فقال ثم الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة نصا بان يقولوا جميعا اجمعنا على
كذا لانه خلاف فيه اي في هذا القسم من الاجماع فقيهم اهل المدينة وعثرة الرسول عليه السلام فهذا
الاجماع لا خلاف لاحد في كونه حجة لوجود اجماع الصحابة وعثرة النبي عليه السلام واهل المدينة ووجود
النص عن الكل فصا ومثل الآية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحدا كاجماعهم على خلافة ابي بكر رضاه عنه ثم
الاجماع الذي ثبت بنص بعضهم اي بعض الصحابة وسكوت الباقيين منهم بان نص بعض اهل الاجماع على
حكم في مسألة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسئلة وانتشر ذلك بين اهل العصر ومضت مدة
التامل فيه ولم يظهر مخالف فكان ذلك اجماعا عند الجمهور وسيسمى بالاجماع السكوتي وهو ادون من
الاول لان السكوت في الدلالة على التقرير اي تقرير الحكم دون النص ولهذا لا يكفر جاحدا تفصيل المسئلة ان
العلماء اختلفوا في اجماع السكوتي على اقول القول الاول انه حجة واجماع صحيح وهو قول اكثر اصحابنا واحمد
بن حنبل وبعض الشافعية وهو مختار ابي سحنق الاسفرائني وقول الجبائي الا انه اشترط في ذلك انقرض
العصر على السكوت القول الثاني انه ليس باجماع ولا حجة وهو مذهب عيسى بن ابيان من اصحابنا ومذهب واد
الظاهرى وابي بكر الباقلاني من الاشعرية وبعض المعتزلة والغزالي والشافعي في احد قوليه القول الثالث
انه ليس باجماع ولكنه حجة وهو قول ابي هاشم والشافعي في احد قوليه واختاره ابن الحاجب في مختصره
الكبير وصاحب الاحكام القول الرابع انه كان فتيما من مجتهد فهو اجماع وان كان حكمه حاكم فلا
واليذهب ابو علي بن ابي هريرة من الشافعية واستدل الجمهور بان التكلم من الكل عسير غير معتاد بل
المعتاد ان الكبار يتولى الفتوى ويسلم سائرهم فسكوتهم عن اظهار الخلاف دليل ظاهر على وفائهم لان
العادة مستقرة بان الحادثة اذا وقعت بذكر اهل العلم الى الاجتهاد وطلب الحكم واظهارا عند
فاذا لم يظهر من واحد منهم خلاف مع ارتقاء الموانع وطول الزمان دل ذلك على رضاهم بذلك الحكم
فكان ذلك بمنزلة التصريح وبان الواجب على المجتهد ان يظهر ما هو عند حق فانما سكوت دل على ان هذا
الحكم عند حق اذا السكوت عن الحق حرام وذابيعد عن المجتهدين الساعي في اقامة الحق خصوصاً عن الصحابة
رضوا عنه عنهم واحق الناظر لكوننا اجماعا وحجة بان سكوت المجتهد لا يدل على الوفاق بل قد يكون لاموس
اخرى منها انه لم يجتهد في الواقعة بعد منها ان اجتهاده لم يؤده الى شئ او ادى الى خلافه ولكن سكوت

الاجماع السكوتي

القول الاول

القول الثاني

القول الثالث

القول الرابع

ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفا ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالفا فكذا خالف العلماء في هذا الفصل فقال بعضهم هذا لا يكون اجماعا لان موت المخالف لا يبطل قوله وعندنا اجماع علماء كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف وفيما لم يسبق لكنه فيما لم يسبق فيه

اعتمادا على ان كل مجتهد مصيب منها انه سكت لخوف الفتنة وثوران الفساد منها انه سكت للمهابة من اتقى مجلانه وخوف سطوته كما نقل عن ابن عباس في مسألة العول والجواب ان تلك الاحتمالات وان كانت ممكنة عقلا لكنها خلاف الظاهر من احوال المجتهدين والمحققين واما قصة ابن عباس فغير ثابت وقد ثبت ان عمر كان امثلا لغيره الحق وقد اظهر خلافه كثير من الصحابة رضي الله عنهم ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفا اي بعد اجماع الصحابة الاجماع من اهل كل عصر بشرط ان لا يكون اجماعهم مخالفا لقول من سبقهم وهم الصحابة فهذه الاجماع بمنزلة الخبر المشهور ريفيل الطائفة دون اليقين ثم اجماعهم اي من بعد الصحابة على قول سبقهم فيه اي في ذلك القول الذي اجمعوا عليه مخالفا بان اختلفوا الا على قولين ثم اجمع من بعدهم على احد القولين كمشكلة بيع ام الولد فانه لا يجوز عند عمر و يجوز عند علي ثم بعد ذلك اجمعوا على عدم الجواز فهذه القسم من الاجماع دون الكل وسياتي وجهه فهو بمنزلة الخبر الواحد يتقدم على القياس بوجه العمل دون ما يبين كالتحيز الواحد ثم بين وجه كونه ادون من سائر الاقسام فقال نقدا خالف العلماء في هذا الفصل فقال بعضهم وهم اهل الظواهر وجماعة من الاصوليين منهم ابو بكر الصيرفي من الشافعية والشيخ ابو الحسن الاشعري احمد بن حنبل والغزالي والنجاشي وهو امام الحرمين نقله بعض المشائخ عن ابن حنيفة رضي الله عنه هذا لا يكون اجماعا حتى يبقى المسئلة اجتهادية كما كانت ويجوز لاحد ان يأخذ بالقول المخالف لهذه الاجماع ودليلهم هذا ان في ذلك الاجماع لم يحصل اتفاق الامة لان فيه قولاً مخالفا وهو قول من سبقهم فيه مخالفا ولم يبطل قوله بموته ان مات لان موت المخالف لا يبطل قوله والالزام تعطيل المذاهب لماضية فاذا لم يحصل اتفاق جميع الامة الذي هو شرط للاجماع فلم يتعقد الاجماع والجواب انه منقوض عاذا لم يستقر خلافتهم فانه يجري فيه حجة اتفاقا وعندنا اي عند كثير من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو المنقول عن محمد ونقله بعض المشائخ عن ابى حنيفة وهو المختار عند المصرا اجماع علماء كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف وفيما لم يسبق فكل الاجماعين سويان في كونها حجة لان الدلالة السمعية عامة يتناول كليهما ولا نلوه يكن اجماعهم سحجة لازم تنطية الامة الاحياء في اجماعهم وهم المجمعون من اهل العصر الثاني والالزام باطل للدلالة الدالة على عصمة الامة عن الخطاء لكنه فيما لم يسبق فيه

الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث وفيما سبق فيه الخلاف بمنزلة الصحيح من الأحاد وإذا انتقل إلينا إجماع السلف بأجماع كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر وإذا انتقل إلينا بالأفراد كان كنقل السنة بالأحاد وهو يقيّن بأصله لكنه لما انتقل إلينا بالأحاد أوجب العمل دون العلم وكان مقدماً على القياس

الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث وفيما سبق فيه الخلاف بمنزلة الصحيح من الأحاد ولما فرغ من ركنه و ملتبسهم في كيفية نقله إلينا وراية بهذا الاعتبار فقال وإذا انتقل إلينا إجماع السلف في الصحابة بأجماع أي باتفاق كل عصر على نقله أي نقل ذلك الإجماع كان في معنى نقل الحديث المتواتر حتى يكون مرجحاً لليقين والعمل كأجماعهم على خلافة أبي بكر فكان هذا الإجماع منقول إلينا بنقل المتواتر وإذا انتقل إلينا بالأفراد أي بخبر الأحاد من دون الوصول إلى حد التواتر كان كنقل السنة بالأحاد كقول عبيدة السلماني إجماع الصحابة على محافظة الأربع قبل الظهر على الأسفل في الفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وعلى تركيز المهر بالخولة الصحيحة ولم يثله بالحديث المشهور عند الأصوليين كالتواتر إلا أن المشهور في قرن الصحابة لم يبلغ حد التواتر وهذا الأمر لا يتحقق في الإجماع لأنهم يكن في زمن النبي عليه السلام حتى يقال في قرن الصحابة المنقول بخبر الأحاد ثم بعد ذلك تواتر خبرنا في زمن الصحابة فبعد ذلك ليس الأحاد أو متواتر فلذلك قال كنقل السنة بالأحاد فيكون حكمه كحكم خبر الأحاد ثم بين وجه الشبهة مبنيها بقوله وهو أي الإجماع يقيّن بأصله مثل السنة فكما أن السنة قطعي و يقين بأصلها كقولها منسوباً إلى المعصوم فكذلك الإجماع قطعي و يقين بأصله لكونه منسوباً إلى الأئمة المعصومين الخطاء لكنه أي الإجماع لما انتقل إلينا بالأحاد أوجب العمل دون العلم أي إنما صار ظنياً بحسب النقل بخبر الأحاد كما أن السنة صارت ظنية بحسب النقل بخبر الأحاد فلذا أوجب العمل لا اليقين ولذا لا يكفي جاحدها وكان ذلك الإجماع مقدماً على القياس كما أن السنة متقدمة عليه لا أن القياس ظني لا أصل هذا ما ذهب إليه جمهور العلماء وقال بعض فقهاء الخرافة أن الإجماع بخبر الواحد لا يثبت ولا يكون مرجحاً للعمل استدلالاً عليه بأشياء أصل عظيم من أصول الفقه بالظاهر أي بدليل ظني قياساً على خبر الواحد الأصول لا ينبغي أن تثبت بالظني لأن الأصول حجة قطعية اعتقادية يتوصل به إلى اثبات الأحكام العلية و انختلفوا في انعقاد إجماع الأكثر مع مخالفة الأقل على ستة أقوال الأول أنه لا يعتبر وهو من عيب الجمهور والثاني أنه يعتبر وهو من ذهب محمد بن جرير الطبري و أبي بكر الرازي من أصحابنا و أبي الحسن النخعي و أحمد بن حنبل في أحد الروايتين عن الثالث أن بطلان المخالفين عند الرواة لا ينعقد ولا ينعقد وهو من ذهب لكثير الأصوليين الرابع أن سلم الأكثر اجتهد المخالف فيه لا ينعقد ولا ينعقد الخامس أن هذا

باب القياس هو يشتمل على بيان نفس القياس وشرط ركنه وحكمه ودفعه أما الأول
فالقياص هو التقدير بلغة يقال قيس النعل بالنعل أى قدره به واجعله نظيراً للآخر

لا يكون اجماعاً ويكون حجة السادسة ان اتباع الأكثر أولى وجاز خلافه والخ هو الثاني بثلاثة أوجه
الأول ان لفظ المؤمنين ولفظ الأمته الواردين في الأدلة الدالة على عصمة الأمة وكون الأجماع حجة
صادقة ان على الأكثر وان خالفهم الواحد والاثنان كما هو العرف كما يقال بتوحيدهم يكومون الضيف أى
أكثرهم والثاني قوله عليه السلام اتبعوا السواد الأعظم وهو الأكثر قوله من شذ شذ في النار والواحد
الأثنان بالنسبة الى الجهمور شاذ معتب فلا يعبأ بقوله والثالث الاجماع فان الصحابة اتفقوا على
خلافه لاني بكرهم مخالفة على تسعين عبارة وهذا يعد اجماعاً ومن الضيف في نفسه لعل ان اشتراط الكل
يهدم اساس الاجماع ولما فرغ عن بحث الاجماع شرع في بحث القياص ثم اخبره عن الاجماع لكونه ادون منه قوة
فقال باب القياص وهو اى الباب يشتمل على بيان نفس القياص اى معناه وحده لغة وشرعاً فانه
سيمين معناه اللغوى والشرعى وشرط ركنه وحكمه ودفعه فيبين المص في هذا الباب شرط القياص
وركنه وحكمه ودفعه كما سيأتى ووجه حصر الباب في تلك الامور الخمس ان الشئ اذ لم يعرف معناه
اللغوى والاصطلاحي لا يصح البحث عنه لان البحث عن المجهل عبث وبعد تعين معناه اما ان يعتب
باعتبارها هو مانع ودفع له اولا وعلى التقدير الثاني اما ان يعتبر باعتبار ما يتوقف على ذلك الشئ اولا
باعتبار الشئ عليه والمراد بالركن العلة التى هى الوصف المجامع بين الاصل والفرع اذ هى ركن القياص
كما سيأتى والمراد بالبحث عن الركن البحث بما يتعلق بالعلة من الاحكام الشرعية ط على ما يأتى في بيان ركنه
البيان ان ركنه العلة لان ركنه يعلم من بيان نفسه والمراد من حكم القياص الاثر الثابت به هو تعدية الحكم من
الاصل الى الفرع وهى نتيجة القياص فالقياص تبين ان العلة في الاصل هذا يثبت الحكم في الفرع لا
تعدية الحكم واثباته في الفرع لان هذا المعنى معلول للقياس القياص علة والعلة غير المعلول المراد بالدفع
دفع الاعتراضات الواردة على العلة المؤثرة من اعجاب الشافعى فالشافعية على الطريقة ولنا مؤثرة فنحن
ندفعها على وجه تلجهم الى القول بالتأثير والشافعية تدفع العلة المؤثرة ثم يجيبهم عن الدفع فهدى البحث هو
اساس المناظرة وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث سياقاً للوضوح فانظر اما الاول هو بيان نفس القياص
فشرع اولا في بيان معناه اللغوى فقال فالقياص هو التقدير بلغة يقال قيس النعل بالنعل أى قدره به واجعله
نظيراً للآخر اما اختلاف العمل في معناه اللغوى فذهب الى ان معناه اللغوى هو التقدير بلغة يقال قيس
نقاس بفلان أى بمأوية ذهب الاكثرون الى ان معناه لغة التقدير وهذا اظهر لان القياص صفة العاقل

والفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل سمو ذلك قياساً
لتقديرهم الفرع بالاصل في الحكم والعلة واما شرطه فان لا يكون
الاصل مخصوصاً بحكمه بنص آخر

والمساواة صفة المقيس والمقيس عليه الضمير في قوله اجعله يرجع الى النعيل نظر الى ظاهر اللفظ وان كان
مؤثراً عما يتأثم شرع في المعنى الاصطلاحي فقال الفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل المراد من الاخذ
اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والحاصل اذا اظهروا حكم الفرع من الاصل لمقيس عليه بسبب اشتراك الوصف
الذي هو علة الحكم في الاصل الفرع سمو ذلك اخذ المذكور قياساً وهذا معنى القياس واصطلاح الفقهاء والمثبات
بين المعنيين اي اللغوي الاصطلاحي ظاهر بينه المصنف بقوله لتقديرهم الفرع بالاصل في الحكم العلة فاللفظ
الاصطلاحي موافق للمعنى اللغوي في التقدير لا ان في اللغة التقدير مطلق وفي المعنى الاصطلاحي التقدير بين
الاصل الفرع في العلة والحكم فظهر ان المساواة في العلة والحكم بين الاصل الفرع شرط للقياس وهذا ليس بعد
حقيق للقياس بل الحكم المنقول عن الشيء الى المنصور انما هو مثل حكم احد المذكورين بمثل علة في الاخرى
اختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر وليس بمثبت بل مثبت هو الله تعالى وذكر مثل الحكم مثل العلة
اجتماعاً عن لزوم القول باستقلال الاوصاف فانه لو لم يكن لفظ المثل يلزم انتقال حكم الاصل الذي هو ايضا
وصف الى الفرع والعلة التي هي الوصف من الاصل الى الفرع وهذا باطل وذكر لفظ المذكورين ليشمل القياس
بين الموجودين وبين المعدومين كقياس عدم العقل بسبب الخجون على عدم العقل بسبب لصغر في سقوط
الخطاب عنه بالعجز واما شرطه او القياس فاربعة الاشان منها عدم ميان والاشان منها وجوديان فتد
العدميين على الوجوديين لكن عدم مقدماً على الوجود فالاول من عدميين فان لا يكون الاصل مخصوصاً
بحكمه بنص آخر اعلم ان الاصل في القياس عند جمهور العلما من الفقهاء هو محل الحكم المنصور عليه كما اذا قيل لا زرع في البرق
تحریم البيم بحسنه متفاضلاً كان الاصل هو البرق لانه محل حكم الحرمة في البيم بحسنه متفاضلاً والنص قد ورد
فيه والارز فرع على هذا التقدير وعند المتكلمين هو الدال على الحكم المنصور عليه من نص او اجماع كقوله
علي السلام الخطة الحديث فالاصل على هذا التقدير هو هذا الحديث الدال على حكم الحرمة في هذا المثال
والفرع على هذا التقدير هو الحكم الثابت بالقياس كتحريم البيم بحسنه متفاضلاً في الارز ولكن الحق هو
الاول وهو سبب المقام والمراد من المخصوص المنقوله المخصوص من صيغة عامة لانه غير ضار للقياس
والبراء في بحكمه صلة المخصوص الضمير راجع الى الاصل في الباء في فصل آخر للسببية فالمعنى على هذا التقدير
فتدري ان لا يكون محل الحكم الذي هو المقيس عليه متفرداً بالحكم المشرع فيه بسبب نص آخر يدل على الاختصاص

كقبول شهادة خزيمة وحده كان حكماً ثبت بالنص اختصاصه به كرافته له و
 ان لا يكون الاصل معد ولا به عن القياس كما يجب اطرارة بالحققة في الصلوة
 وفساد المعنى على تقدير ان يكون المراد بالاصل للنص الدال ويكون الباطل بمعنى لا يخفى على الفطنين
 كقبول شهادة خزيمة وحده ان الاصل المقيس عليه الذى هو شهادة خزيمة وحده خص حكمه لى هو
 القبول به تعظيماً وتكريماً بسبب نص اخر هو قوله عليه الصلوة والسلام من شهد له خزيمة فهو حبه فلا
 ينبغي ان يقاس عليه شهادة غيره كما تختلف الراشدين اذ تبطل حكرامة اختصاصه بهذا الحكم فيكون القياس
 مخالفاً لقوله عليه السلام وهو باطل وقسم على ما روى ابو داود واسحق عن عمار بن خزيمة عن عبد الله بن النسي
 عليه السلام اتباع فرس من اعرابي فاستبعدة النبى ^{يسودون كراوة} ثم ليقضى ثمن فرسه فاسرع رسول الله صلى الله عليه وسلم
 المشى وابطأ الاعراب فطفق رجال يعترضون الاعراب فيسأونهم بالفرس ولا يشعرون ان النبى
 صلى الله عليه وسلم اتباعه فتلى الاعراب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان كنت مبتاعاً هذا الفرس و
 الابعته فقام النبى صلى الله عليه وسلم حين سمع ذلك الاعراب فقال اوليس قد ابتعته منك فطفق الاعراب
 يقول هم شهيدنا فقال خزيمة انا الشاهد لك قد ابتعته فاقبل النبى صلى الله عليه وسلم على خزيمة فقال بم تشهد
 فقال بقصد يتيقك يا رسول الله فجعل النبى صلى الله عليه وسلم شهادة خزيمة كشهادة رجلين وذكر البغاري ان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل شهادة خزيمة بشهادتين ولم يبين القصة فلا اجدها في الرواية التي ذكرها بعض
 الشارحين بلغظها في ذلك القبول كان حكماً ثبت بالنص اختصاصه اى خزيمة تبارى بالحكمة فان الله تعالى
 قد وجب لتعد في الشهادة بقوله الكريم فاستشهدوا شهيدين من رجالكم واشهدوا وذوى عدل منكرو لكن
 خزيمة قد خص عنه بقول النبى صلى الله عليه وسلم من شهد له خزيمة الحديث كرافته لانه فهم من بين الحاضرين
 ان خبر الرسول عليه السلام بمنزلة المعاينة فكذلك يجوز الشهادة على المعاينة يجوز على خبره عليه السلام فلو
 يقاس عليه غيره سواء كان ملله او فوقه لزم مخالفة النص الموجب للاختصاص والشرط الثاني ان لا
 يكون الاصل معد ولا به عن القياس ان لا يكون الاصل مخالفاً للقياس اذ لو كان هو بنفسه مخالفاً للقياس
 فكيف يقاس عليه غيره والعدل عن القياس يكون على أربعة اوجهاً اول ان يخصص يستثنى حكم النص
 بلا سبب معقول كشهادة خزيمة والثاني ان يشترع حكم من جازى المشايخ ولا يعقل وجهه كاعداد الركعات فانه
 لا يعقل وجهاً لاعداد وتسميته هذا القسم معد ولا به عن القياس مجازاً اذا لا يعم له ولا يقاس له حتى يسمى
 المستثنى خارجاً عن القياس الثالث الاحكام المشروطة العدمية النظير كرخل المسافر والسحر على المخفين
 وهذا وان كان يفهم منه لانا نعلم ان رخص المسافر لاجل للشقة ولكن لا يقاس عليه غيره ايضا وتسمية

هذه اذ يكون
 المعنى ان لا يكون
 النص الدال على
 حكم القياس عليه
 منسوخاً
 حكمه بنى آخر
 ولا شك ان
 النص لا يفسد
 النص الدال على
 حكم القياس عليه
 والتنازع ضروري
 فانهم ١٢ منه
 كانه لم يجد
 من احدث بلفظ
 في كتابه حديث
 ولكن معناه
 ثابت من لائح
 الصيغة والآثار
 القوية ١٢ منه
 سائر القائل

وان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيرة ولا نص فيه فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الخمر لسائر الاشربة

هذا القسم معد ولا يعنى القياس ايضا لجازوهذا الاقسام الثلاثة ليقاس عليها غيرها بالاتفاق والى لم ان يستثنى حكم عن قاعدة سابقة ولكن يفهم وجلا استثناء بنظر دقيق كما استحسنات فعند جمهور الفقهاء اذا اشار حكم فاعلة الاستثناء يجوز تخصيصه قياسا على الحكم الاول خلافا للبعض فمراد المصنف عن كون الاصل معدلا بعن القياس ما لا يعقل معناه اصلا ويجوز القياس من كل وجه فلا يورد عليه باستحسنات ولكن يرد ان الشرط الثانى مغض عن الاول لكونه من اقسامه كما علت انفا فلا يستحسن التقابل بينهما كما يجاب للطهارة بالفقهاء فى الصلوة فان ايجاب الطهارة بالفقهاء فى الصلوة المطلقة يخالف للقياس ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام الا من ضحك سكرو فقهة فليعد الصلوة والوضوء جميعا اذا القياس ان يزول الطهارة بالمناقى وهو النجاسة والفقهاء ليست بنجاسة فهذا الاصل مخالف للقياس فلا يقاس عليه الارتداد فيمن ارتد فى الصلوة والعبادة فلا ينقص وضوءه والفقهاء فى سجدة التلاوة وصلوة الجنازة لان الاصل ثبت فى الصلوة المطلقة وهما ليسا بصلوة مطلقة فلا يفيض لوضوء بالفقهاء فى سجدة التلاوة وصلوة الجنازة فهذا الاصل لا يتعدى حكمه والشرط الثالث من الوجوديين ان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيرة ولا نص فيه هذا الشرط يتضمن شروطا اربعة وان كان باعتبار التسمية واحدا ويجوز ان يسمى عدة امور التى تشتد في امر واحد باسم واحد والشرط لاربعة راجعة الى تحقيق التعدى بخلاف الشرطين الاولين فانهما ليسا من التعدى بل من شروط التعكك كذا فى بعض الشروح فالاول ان يكون الحكم المتعدى شرعا لا لغويا كما ذهب اليه ابن شريح من اصحابه لسأفنى القاضى الماتلانى والثانى ان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى بلا تفاوت وتغير والثالث ان يكون الفرع نظيرة للاصل لا اذن من والرابع ان لا يكون النص فى الفرع ويمكن ان يخرج الشرطان الاخران من قول المصنف سوى الشروط الاربعة لحد هان يكون الحكم المتعدى ثابتا بالنص لا بالقياس لان ان ائتم العلة فى القياسين فذكر الرابطة لغوان لم يتعد بطل احد القياسين لا ابتداء على غير المعتاد التى اعتبرها الشارع وثانيهما ان يتعدى الحكم لان ان لم يتعد لا يصح التعليل عندنا خلافا للشافعى ولكن لا ثمرة لهما كما لا يخفى فالمصنف فرع على كل من الشروط الاربعة تفريعا كما سياتى بتحقيقه فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الخمر لسائر الاشربة هذا التفريع على اول الشرط وهو كون الحكم شرعيا فابن شريح والباقلانى وقوم من اهل العربية قالوا الخمر ما يغامر العقل فالنبيد اذا بلغ حد السكر وخامر العقل تسميه خمر ونحكم بالحد بشرب القليل والكثير منه

لأنه ليس بمحكم شرعي ولا لصحة ظهار الذي لكونه تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة في الأصل إلى إطلاقها في الفرع عن الغاية

قليله وكثيره حرام بعينه لكونه من أفراد المحرمات لعينها وأستدلوا بعصير العنب لأنه لا يسمى خمر قبل الشدة المطربة فإذا حصلت تلك الشدة يطلق عليه اسم الخمر وإذا زالت نزل الاسم فهذا الدوران يفيد الظن فغلب على ظننا أن العلة لذلك الاسم هي وصف الشدة فما وجدنا الشدة فيها أطلقنا عليه اسم الخمر وقلنا أنه حرام لعينه قليله وكثيره سواء في ذلك كالنبيذ فالحاصل أنهم يخرجون العلة في الأصل للغوى لا لطلاق الاسم عليه فما وجدناه هذه العلة أطلقوا عليه اسم الأصل ولكن فارق بين أن يعطى للنبيذ حكم الخمر إذا بلغ حد السكر لا بشرط العلة وبين أن يطلق عليه اسم الخمر فإن الأول قياس في الحكم الشرعي والثاني قياس في اللغة لأنه ليس بمحكم شرعي دليل على قوله فلا يستقيم وما صلح أن التعليل لا يثبت اسم الخمر على سائر الأشربة حكم لغوى ليس بمحكم شرعي والتعليل إنما احتج به في الحكم الشرعي إذا دلل على توقيفية على السماع فإن ثبت من أهل اللسان فلا قياس وإن لم يثبت لم يكن الطلاق حقيقة والتعليل في اللغة غير مستقيم إذا الوضع قد يكون لرعاية المعنى ورعاية سبب الوضع وتزجيم الاسم على الغير والقارورة وإن سميت بهذا الاسم بمعنى أنه يتقر فيه الماء ولكنه لا يصح أن يطلق على الدن وبطن الإنسان اسم القارورة وإن كان يتقر فيه الماء فعلم من هذا أن التسمية القارورة بهذا الاسم علة أخرى سوى التقر وهو الوضع فمماثل ولا أي يستقيم التعليل لصحة ظهار الذي تفرع على الشرط الثاني وهو أن يكون التعدية في الحكم بعينه أي بلا تغيير وإنما شرط هذا لأجل المساواة بين الأصل والفرع فلو تغير حكم الأصل في الفرع لزم إيجاب حكم الخمر ابتداء في الفرع غير الحكم الثابت في الأصل وهذا فاسد والشافعي يقول يصح ظهار الذي قياسا على ظهار المسلم كما يصح طلاقه قياسا على طلاقه فأجاب المصنف بأن هذا التعليل غير مستقيم لغو شرط الثاني وهو تعدية الحكم بعينه لكونه (أي) تكون هذا التعليل تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة في الأصل وهو ظهار المسلم إلى إطلاقها أي الحرمة متعلق بقوله تغيير في الفرع وهو ظهار الذي عن الغاية متعلق بإطلاقها والحاصل أن في هذا التعليل لم يتعد حكم الأصل بعينه وهو الحرمة المتناهية بالكفارة إلى الفرع بل تغيير هذا الحكم حيث صار مطلقا عن الغاية إذ غاية الحرمة في ظهار الذي بل هو حرمة مؤبدة لأنه ليس بأهل الكفارة التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة وفي ظهار المسلم حرمة متناهية بالكفارة فلما كفر

له قوله تعالى
أشارة إلى بحث
هوان اشتراك
أحكم شرعا إن
كان لطلق القيا
نحو باطل قياس
اسما على البيت
في المردود بل
التأليف قياس
كثير من الأغذية
في الحرمة على
المسل ببيع
الملاوة شائع
لا يتوقف على
الشرع وإن كان
انقياسا لشرعي
فلا يصح التفرع
والتحقيق أنه
شرط القياس
الشرعي على معنى
أنه يشترط فيه
كون الحكم ممكنا
شرعا إذ لو كان
لغويا أو حيا
لا يثبت منه
المطلوب وهو
إثبات حكم شرعي
للساواة في
اللغة ١٢ منه

ولا لتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكروه والخاطي لان عذرهما دون
عذره فكان تعديته الى ما ليس بنظيره ولا لشرط الايمان في رتبة كفارة اليمين
والظهار وفي مصرف الصدقات لانه تعدية الى ما فيه نص

المسلم رفع الحجة متى اذا سلم اهل للكتابة فلو كان الحجة متي في ظهار الذي ايضا متناهية بالكفارة كما
كان في ظهار المسلم كان التعليل صحيحا لتعدية الحكم بعينه وهو الحجة المتناهية ولا يستقيم التعليل
لتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكروه والخاطي تفريع على الشرط الثالث وهو كون الفرع نظيرا
للاصل ودفع لقياس المشافعي فانه يقول لما عذر الناسي في الفطر وصح صومه كما ورد في الحديث انما
اطمرك الله وسقالك فعذر المكروه والخاطي اولى بالقبول لانهما ليسا بأعمدين في الفعل والناسي كان
عامدا فيصم صومهما ايضا قياسا على صومه فاجاب المصنف بان هذا التعليل غير مستقيم لقوات الشرط
الثالث وهو كون الفرع نظيرا للاصل اذ الفرع وهو الخاطي والمكروه ليس مساويا للاصل وهو الناسي بل دون
منه لان عذرهما الى الخاطي والمكروه دون عذره الى الناسي لان النسيان يقع بلا اختيار من جانب صاحب
الحق وهو الله تعالى وحل الخاطي المكروه مضاف الى الخاطي المكروه فلا يضاف الى صاحب الحق لان الخاطي يترك
الصوم ولكنه يفسد في الاحتياط في المضمضة حتى دخل الماء في حلقه والمكروه الكراهة المجاه انسان يمكن فقه فلم
يكن عذرهما كعذر الناسي فكان تعدية الى الحكم وهو عدم الافطار من الناسي الى ما ليس بنظيره وهو الخاطي
والمكروه فيفسد صومهما الا صوم ولا يستقيم التعليل لشرط الايمان في رتبة كفارة اليمين والظهار تفريع على
الشرط الرابع وهو ان لا يكون النص في الفرع سواء كان موافقا لما ونحالفهما كما هو المحتار عند القاضى الامام
ابي زيد من تأييد من المتأخرين وعند المشافعي مشائخهم قد من الخفية يجوز التعليل على موافقة النص من
غير ان يثبت فيه زيادة وهو الاشبه لان فيه تأكيد للنص على ان لو لا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل ولا بأس
ان يثبت الحكم بانقياس النص جميعا كما هو دأب صاحب الهداية يثبت المسائل بالنقل ولا ثم يؤكد بانقياس
فالحاصل لا يصح اشتراط الايمان في رتبة كفارة اليمين والظهار قياسا على رتبة كفارة القتل كما فعله الشافعي
لان هذا القياس غير مستقيم لقوات الشرط الرابع وهو عدم النص في الفرع وهنا اي في الفرع وهو رتبة كفارة
اليمين والظهار النص المطلق عن قيد الايمان موجود في مصرف الصدقات اي كما لا يستقيم التعليل لشرط الايمان
في رتبة كفارة اليمين والظهار لكن لا يجوز التعليل لشرط الايمان في مصارف الصدقات الواجبة مثل لكفارة
والقتل حتى لا يجوز فيه الى فقهاء الكفار كما اشتراط الشافعي قياسا على الزكاة لانه تعدية الى ما فيه نص
دليل لعدم صحة التعليل لاشتراط الايمان في رتبة كفارة اليمين والظهار ومصارف الصدقات حاصله

بتغيره والشرط الرابع ان يبقى حكم الاصل بعد التعليل على ما كان قبله لان
تغير حكم النص في نفسه بالرأى باطل كما ابطالناه في الفروع وانما خصصنا
القليل من قوله عليه السلام لا يتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء لان استثنائه
حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولن يثبت اختلافه لانه احوال الا في

ان هذا التعليل غير مستقيم اذ في الفروع والثلث النص موجود وهو مطلق عن قيد الايمان بتغيره اى
مع تغير الحكم والشرط الرابع ان يبقى حكم الاصل بعد التعليل على ما كان قبله انما صرح بقيد الرابع لئلا
يذهب الى بعض الاوهام ان شرط الثالث متضمن لشرط اربعة وقبله شرطان فلهذا اشترط سابع فدل فم
هذا التوهم اطلق اسم الرابع بتبنيها على انه شرط واحد ومعنى بقاء حكم الاصل ان لا يتغير عما كان عليه قبل
التعليل غير انه تعدى الى الفرع فحب فالحمد من التغير تغير مفهومه والغوى واما التغير من الخصوص
الى العموم فهو من ضرورات القياس اذ القياس انما يفيض التعميم بسبب لتعدي وفي هذا المقام اخرج
كلام طويل تركناه خوفا للتطويل لان تغير حكم النص في نفسه بالرأى باطل والضمير في نفسه اجمع
الى التغير فالمعنى تغير حكم النص في ذاته باطل سواء حصل التغير في حكم النص في الاصل وهو المقيس
عليه وفي الفرع كما ذكره سابقا في قوله ولا نص فيه وهذا معنى قوله كما ابطالناه في الفروع اى كما قلنا سابقا
لا يكون النص في الفرع لا يردى الى تغير حكمه فكذا اقلنا في هذا الشرط ان لا يتغير حكم النص سواء كان
التغير في حكم المقيس والمقيس عليه فانه قد فم ما قال صاحب التلويح ان قوله ولا نص فيه مغن عن هذا
الشرط ويمكن الرجاء الضمير الى النص للمعلل فيكون المعنى تغير حكم النص للمعلل في نفسه بالرأى باطل كما
ان تغير حكم الفرع باطل على ما بيناه في ظهار الذي ونظائره فانهم وما كان يرد على هذا الاصل نقوض فتدبر

لمه لان قوله
ولا نص فيه
عدم تغير حكم
الفرع فامة
هذا يشتمل لعدم
تغير حكم الاصل
الفرع جميعا فكيف
يشترط ان يثبت
المفروض لعدم
تغير الفرع عن
ذكر عدم تغير
سببها فتدبر
١٢

المعنى في اجوبتها فقال وانما خصصنا القليل اى جزئنا ببيع قليل الطعام بجنسه متفاضلا من قوله عليه السلام
لا يتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء لان قوله عليه السلام يجرى في منع مطلق ببيع الطعام بجنسه متفاضلا سواء كان
قليل او كثيرا فدلنا على علم حرمته الربوا في هذا الحد يثبت بالحد في الجنس عند عدم الحرمة الى غير الطعام باشتراك هذه
العلة فقد خصصتهم جواز بيع قليل الطعام وهو الخارج عن الكيل الشرعى اى الاقل من نصف الصاع بجنسه
متفاضلا وقد كنتم تقولون لا يتغير حكم الاصل بعد التعليل وهذا غير حكم الاصل الدال على حرمة الربوا في القليل
والكثير حيث خصصتهم القليل فقد ابطالتم الشرط المذكور فاجاب المصنف عن هذا القول لان استثنائه حالة
التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولن يثبت اختلافه لانه احوال الا في الكثير بمعنى المساوات مصداق
وقد وقع مستثنى من الطعام في قوله عليه السلام لا يتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء والاصل

الاستبدال

الكثير فصار التغيير بالنصر مصاحبا للتعليل لانه كذلك جواز الاستبدال في باب الزكوة ثبت بالنصر لا بالتعليل لان الامر بانجاز ما وعد للفقراء زكواهم مما اوجب لنفسه على الاغنياء من مال مسمى لا يحتمل مع اختلاف المواعيد يتضمن الاذن بالاستبدال

في المستثنى ان يكون من جنس المستثنى منه فلا بد من احاطة الامر به اما ان ياول في المستثنى كما ياول في الشافعي ويقول تقديره لا تبعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بالطعام فبيع الطعام بالمساواة حلال مستثنى من النهي الدال على الحرمة الثابتة في قوله عليه السلام لا تبعوا الخديث ببيع القليل والكثير متفاضلا حرام داخل تحت النهي حتى يبيع الخفنة بالخفنتين او حبة بالحبتين ايضا حرام داخل تحت النهي واما ان ياول في المستثنى من كاي اول الخفنة ويقول تقديره لا تبعوا الطعام بالطعام في حال من الاحوال الا في حال مساواته والاحوال المتفاوتة في العرف ثلاثة المساواة والمفاضلة والمجازفة وكلها احوال كثيرة فبيع الكثير في حالتها واحدة وهي المساواة حلال بالاستثناء في المحالين اي المجازفة والمفاضلة حرام داخل تحت النهي واما القليل فمسكوت عنه غير مذكورة في المستثنى منه ولا في المستثنى فبقى على الاصل الذي هو الاباحة فيبيع القليل بالقليل صنعا فاحق يجوز بيع الخفنة بالخفنتين فصار التغيير حاصلا في حكم الاصل بالنص اي بدالة النص حال كونه مصاحبا للتعليل لانه اي بالتعليل كما هو ظنكم وكن ذلك

الاستبدال

اي مثل ثبوت تخصيص القليل بالنص ثبت جواز الاستبدال في باب الزكوة دفع لدخول خرقه في ان الشرع اوجب اشاعة في زكوة السواثر في بعض النصاب حيث قال عليه السلام في خمس من الابل شاة واما علمتم باعمال صالح الخواجر وكل ما هركن لك يجوز ادائه فلما جوزتم اداء قيمة الشاة باشتراك العلة فتد ابطلتم قيد الشاة المفهوم من النص صريح حيث جوزتم القيمة مكانها فقد تخير حكم النص بعد التعليل لان قبله كان عين الشاة واجبة وبعد لم يبق فاجابا لمع بان هذا الجواز ثبت بالنص اي بدالة النص اربا اقتضاه قال بعض الشارحين المراد بالنصوص الواردة في ضمان الارزاق قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على راسه زرعها لا بالتعليل بل هذا التغيير ثبت قبل التعليل بالنص لان الامر بانجاز اي بايفا ما وعد

لا فقراء من زكواهم كما وعد في قوله وما من دابة الاية مما اوجب لنفسه على الاغنياء بيان لما وعد الفقراء من مال مسمى معين كالشاة والبقرة والابل بيان لما اوجب على الاغنياء لنفسه لا يحتمل به اي انجاز ما وعد مع اختلاف المواعيد الا للهبة وهي اما كل المشرى والملبس والمركب والمسكن وغير ذلك مما يحتاج اليه الناس اذ المال المسمى اي المعين لا يكفي لتلك الخواجر يتضمن الاذن من صاحب المواعيد هو الله سبحانه بالاستبدال الاستبدال الشاة بالقيمة التي بها توصل جميع الخواجر وقوله الامر بانجاز ام لان قوله لا يحتمل بصفة كل معنى قوله

فصار التغير بالنص مجامعا للتعليل لآيه وانما التعليل بحكم شرعي وهو صلاح الحل للصرف الى الفقير بدوام بداهة عليه

يتضمن الاذن خيرا وحاصل الكلام ان الزكوة حق الله تعالى ابتداء اذ هي عبادة والسبق للعبادة هو الله تعالى
لا غيره فالزكوة لا تقع في يد الله تعالى كما قيل الصدقة تقع اولا في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير
ثم امر بانجاز ما وجد لعباده من اكل والمثرب الملبس غير ذلك من ذلك المال الذي اخذ من الاغنياء و
انما فعل هذا الثلاثي توهم ان الله لم يرضق الفقراء بل رزقهم الاغنياء ولا شك وان حواجز الفقراء
متنوعة لا يمكن دفعها من مال معين فهدى الامر الذي امر به الاغنياء وهو اعطاء حق الله تعالى للفقراء
لا يفاء وعده تعالى يدل على اذنه بالاستبدال حتى يفجر مواعيد المتنوعة اذ انجاز مواعيد من مال
معين غير ممكن الوقوع عادة فعلم من هذا الامر ان مقصوده من الشاة قيمتها وانما ذكر اسم الشاة
ليكون معيارا للمقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة فصار التغير اي تخيير عين الشاة بالنص لآيه بدالة النص او
بالتقصا وهو الامر بانجاز ما وعد مجامعا للتعليل لآيه اي بالتعليل حتى يصير ما قلتم واعترض على هذا
الدليل بان وجوب الشاة ثبت بعبارة النص وجواز الاستبدال بدالة النص او بالتقصا وما يثبت
بالاقتضاء او بدالة النص لا يصلح معارضا لما يثبت بعبارة النص فكيف جوزه استبدال عين الشاة
الذي ثبت بعبارة النص وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة بالقيمة التي ثبتت بالاقتضاء او بدالة
النص والجواب ان التعارض غير مسلم اذ لم يثبت بعبارة النص اداء عين الشاة قطعا لانه يحتمل ان يكون اداء
عين الشاة ويحتمل ان يكون المقصود اداء القيمة وذكر الشاة لمقدار القيمة فنحن رجحنا الاحتمال الاخير
بما ثبت بدالة النص والاقتضاء فلما رفع الاحتمال الاول من مدلول عبارة النص فلا تعارض حينئذ
ولهذا امال اكثر المحققين الى هذا الجواب من اصل الاشكال وتلوا في جوابه انا لانسان حق الفقير
كان في عين الشاة وانما حقه في ما ليتها لان النبي عليه السلام جعل الابل حظا للشاة حيث قال
في خمس من الابل شاة وظاهر ان عين الشاة لا توجد في الابل حتى تؤدي في الزكوة فعرشنا ان اراد
بالشاة ما ليتها الا ان المألية بعض الشاة فغير البعض هو المألية بالكل وهو الشاة مجازا ليعلم مقدار
القيمة فلم يكن في تعليلنا ابطال حق الفقير من صورة الشاة الا ترى انه لو ادعى واحد انما الجواز الاجماع
فلو كان حقه متعلقا بالعين لم يكن وما كان يرد عليه من كفاية في هذا التعليل بعد حصول التغير بالنص اشار الى
جواب بقوله وانما التعليل بحكم شرعي وهو غير الحكم الاول وهو الاستبدال لما ثبت بدالة النص للاستبدال هو الحكم
الشرعي الثابت بالتعليل ملاحم الحل للصرف الى الفقير وتصرف الفقير في هذا الحل لما يكون بدوام بداهة عليه

عصو

بعد الوقوع به تعالى بأبداء اليد هو نظير ما قلنا ان الواجب ازالة النجاسة والماء آلة
صالحة للازالة والواجب تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن والتكبير آلة صالحة
لتجمل فعل اللسان تعظيما

اى المحل المذكور بعد الوقوع به تعالى بأبداء اليد فى مرتبة ابتداء يد الفقير تقع تلك الصدقة فى كف
الرحمن وبعد ذلك يصير للفقير فكان للفقير قبضتان احدهما ابتداء والاخرى بقاء والقبضة الاولى لله تعالى
لاننا المستحق للعبادة والقبضة الثانية للفقير وهذا معنى دوام يده عليه وحاصل الجواب هنا ان
حكمان احدهما جواز الاستبدال وهذا الحكم ثبت بدلالة النص كما مر نفا والثاني ان يكون الاستبدال بما
يصلم له فم حاجة الفقير من الاموال لا بما يصلم له لكن اركب الفقير على فرس الى مسافة معينة بنية الزكاة
فلا يجوز هذا الاستبدال لان المنفعة لا تصلح بدلا عن العين في هذا الباب فهذه الحكم ثبت بالتعليل
وليس فيه تغير حكم النص بل لتغير فى الحكم الاول حصل بالنص وهو اى ايجاب مطلق المال وتقد يسة
الصلاحية الى غير الشاة نظير ما قلنا ان الواجب ازالة النجاسة هذا دفع له دخل مقد رتقيره انه لما ثبت
بالنص ازالة النجاسة بالماء كما قال عليه السلام ثم اغسله بالماء وعللتم بان الماء رقيق فزيل للعين و
والا ثرفا وجد ثم فيه هذه الاوصاف من الخل وماء الورد جوزتم بيزالة النجاسة فهذه التعليل غير تم
حكم النص هو ان النجاسة بالماء بعينه وتقرير الدفع هذا او الماء آلة صالحة للازالة فى النص لا انه المقصود
فى ازالة النجاسة حتى يلزم تغير حكم النص بل المقصود ازالة النجاسة بكل ما يصلم له وانما عذر بالماء ليعمل
من اوصافه ويتعدى الحكم الشرعى المعقول من اى فافية تلك الاوصاف كما ان المقصود فى الزكاة دفع
حاجة الفقير والشاة آلة صالحة ان استعمال الماء واجب بعينه بدليل ان من اتقى الثرى بالنفس او احرقه
فى النار او قطع موضع النجاسة سقط عنه استعمال الماء ولو كان واجبا لما سقط بدن الفعل فهذه التعليل
لم تغير حكم النص صلا اذ لم يكن حكم النص استعمال الماء بعينه بل زالة النجاسة سواء كانت بالماء او غيره
من الخل وماء الورد والواجب عطف على اسم ان تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن والتكبير بعينه ليس بواجب
كما زعم الخصم بل الواجب الثناء باللسان وانما التكبير آلة صالحة لتجمل فعل اللسان تعظيما جواب لسؤال
تقريره ان الشرع اوجب التكبير بعينه لا فتتاح الصلوة بقوله تعالى وربك فكبر وبقوله عليه السلام قري بها
التكبير وغير ذلك من النصوص ولما عللتم هذا الحكم بالتعظيم والثناء وجوزتم مقام التكبير ما فيه
التعظيم والثناء مثل الله اجل اذ الرحمن اعظم فقد غيرتم حكم النص المفيد وجوب التكبير خاصة
فاجاب عنه باننا لانسلم ان المقصود هو التكبير بعينه بل المقصود التعظيم والتكبير آلة صالحة للتعظيم

والإفطار هو السبب الوقاع للصحة للفطر بعد التعليل تبقى الصلاة
على ما كان قبله بهذا بين ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء
العاقة اولانا وجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة

فلم يغير حكم النص بالتعليل^١ الا فطار هو السبب للكفارة والوقاع والاكل والشرب فمادله. ولذا يقال كفارة
 الفطر والوقاع الجماع^٢ انه صالحة للفطري بسبب يحصل الفطر لانه فرد من افراد الفطر كالاكل والشرب جواب
 لسؤال مقدر تقريره ان الشرع على الكفارة بالوقاع خاصة لقوله عليه السلام لا لعربي الذي وقع باهرا ثم في
 فهار رمضان اعتق رقة الحديث وما علمتم الحكم بالافطار واجبة الكفارة بالاكل والشرب عمدا فقد
 غيرتم حكم الاصل وجوابه ان الافطار هو السبب وانما الوقاع^٣ الصالحة لم تلتغير في حكم النص وبعد
 التعليل في تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وهذا متعلق بكل النظائر من قوله وانما خصصنا القليل الى قوله
 والافطار هو السبب تبقى الصلاحية اي صلاحية الاحكام على ما كان قبل اي قبل التعليل ثبت انه لم يتغير
 بالتعليل شيء من النصوص وما استدلالنا في بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء على مذهبه هو صرف الزكاة
 الى جميع الاصناف المذكورة في القرآن بان اللام موضوعة للتتمليك فتدل على استحقاقهم بالشركة بين الاصناف
 المذكورة وعدم الاقتصار على صنف واحد كما فعل الحنفية كمن اوصى بشك فله لامهات اولاده وللفقراء او
 المسكين كان الثلث بينهم على الشركة ثبت ان حكم النص جعل لصدقات مشتركة بين الاصناف وعدا
 الاقتصار على صنف واحد وانتم يا معشر الحنفية لما علمتم حكم النص بالحاجة وجعلتم الحاجة علة فاشتراك
 تلك العلة بين جميع الاصناف وبين صنف واحد فقير واحد جزتم صرفه لصدقات الصنف^٤ احد الى فقير
 واحد وهذا التعليل تغير حكم النص لدال على كونها حق الجميع الاصناف بالاشتراك فاشار الشيخ الى جوابه
 وبهذا تبين اي ما ذكرنا من ان المودى يقيم اولاد في كف الرحمن ثم يصير الفقراء في حالة البقاء بدوام ايدهم
 عليهم كما مرت الاشارة الى هذا المذكور في قولنا بدوام يده عليه بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد
 ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء^٥ لام العاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون
 لهم عدوا وحزنا اي يكون موسى في عاقبة الاله عدوا وحزنا لهم في قول الشاعر لن الموت ابنا الخراب
 اي عاقبة البناء خراب فناء لالام التقليل كما زعم الشافعي فلما لم تكن اللام للتتمليك لم يثبت استحقاق
 جميع الاصناف بطريق الشركة حتى يلزم علينا بعد صرفها الى صنف^٦ احدا وفقير واحد بعلة الحاجة
 تغير حكم النص ولا نه اي النص وجب للصرف اليهم بعد ما صار صدقة دليل اخر على ان اللام للعاقبة معطوف
 على الاول من حيث المعنى يعني ان الواجب لما كان حقه لله تعالى حيث يقع اولاد في كف اذ القبض الاول اي

وذلك بعد الأداء الى الله تعالى فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة وهذه الاسماء اسباب الحاجة وهم بمجملتهم بمنزلة الكعبة للصلاة وكلها قبلية للصلاة وكل جزء منها قبلية

في حالة الابتداء لله تعالى لان الفقير يقبض نيابة عن الله تعالى ثم يكون له كانت اللام للعاقبة ولا انقص اوجب له صرف بعد ما صار صدقة لا لله تعالى قال انما الصدقات للفقراء ولم يقل الاموال الواجبة للفقراء والصدقة لا تكون الا بعد الاداء في الله وقبض الفقير كما قال للمصرفي قوله وذلك ان صيرورة المال صدقة انما يكون بعد الاداء الى الله تعالى والاداء الى الله لا يتحقق قبل قبض الفقير اذ هو يأخذ نيابة عن الله تعالى فتكون اللام للعاقبة اي بيسير الواجب بعاقبة صدقة وملك للفقير بعد الاداء لان الواجب قبل التسليم ليس بصدقة وان كان دمالها فصاروا للفقراء وغيرهم من المذكورين على هذا التحقيق وهو ان المودى خالص حق الله تعالى وان ذكرهم لبيان المصروف مصارف باعتبار الحاجة فعلم ان وجوبه المصروف اليهم بسبب الحاجة والحاجة هنا لا تقع بهذا الاسباب لانهم مستحقون للواجب وهذه الاسماء التي ذكرها الله تعالى للمصارف من الفقراء وابن السبيل والغارم وغيره اسباب الحاجة يعلم منها ان مسمى كل واحد منها صاحب الحاجة فكانه قال انما الصدقات للمتحتاجين باق سبب حاجوا فكلهم جنس واحد لا اجناس مختلفة حتى يجعل المصروف الى كل جنس فلما ثبت ان النص لا يدل على استحقاقهم الواجب على صاحب المال بل على انهم مصارف صالحة لمصروف الواجب اليهم فكانوا وهم بمجملتهم اي كلهم بمنزلة الكعبة للصلاة فلما ان الكعبة ليست بمستحقة للصلاة ولكنها صالحة لمصروف التوجه اليها فكل من اهؤلاء المتحتاجون والكعبة كلها قبلية للصلاة فكل اجميع الاصناف مصروف للزكاة وكل جزء منها اي الكعبة قبلية فكل اكل واحد منهم مصروف فيصير المصروف الى جميع الاصناف والاصناف واحد الى شخص واحد ثبت بما ذكرنا ان حكم النص يبارا فيهم مصارف للزكاة بسهولة الحاجة المتنوعة وبالتعليل لم يتغير هذا الحكم حتى يلزم علينا او خرجتم وهذا الجواب على تقدير ان تكون اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لام العاقبة ويمكن ان يجاب على تقدير ان يسلم كون اللام للتملك بعد تمهيد مقدس وهي ان ملا واستدلال الشافعي على ان يكون الواجب قبل القبض حق الفقير ليجب له صرف الى مجملهم لان في المصروف الى صنف احدا الى شخص واحد يلزم ابطال حق الباقيين فلما تمهد هذا فاقول سلم ان اللام للملكية ولكنها لا تدل على ان الواجب قبل الاداء يكون ملكا للفقير وغيره لان النص انما اثبت الملك لهم بعد ما صار الواجب صدقة حيث قال انما الصدقات للفقراء والصدقة لا تكون بعد الاداء الى الله تعالى ليقبض الفقير فخذ الفقراء هذا الواجب لم يكن ملكا لهم لان ايديهم ثابتة من باب

واما ركنه فما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع
نظير النص في حكمه لوجوده فيه وهو الوصف الصالح

يداه تعالى فلما الركن ملكا لهم في هذا الوقت فلم يجعل نصا في جميع الاوصاف وانما اشبهت الملك بعد
اعطاء صاحب الزكاة ولكن لما اعطاهم صاحب الزكاة لم يكن لهم شيء واجبا فهو مختارين ان يصرفوا الى جميع
الاوصاف والى صنف واحد وتخصص احد ولما فرغ المصنف من بيان شروطه شرعا في بيان ركنه فقال واما
ركننا القياس فما هي فهو الوصف بما مع بين الاصل والفرع المسمى علة الذي جعل علما اي اما سرية
وعلازمة على حكم النص اي الاصل مثال في قولنا الايفون حرام لانه مسكوكا الخمر فحق نقيس حرمة الايفون
على الخمر فركن هذا القياس هو وصف السكر الذي جعل علامة على حكم الخمر فانما اتخصنا احوال الخمس
فما وجدنا غير السكر علة لحرمة ما فذهب السكر هو الوصف لمشتراك بين الخمر والايفون فمسيب مشترك بينهما حكم
الخمر وهو الحرمة الى الايفون فركن هذا القياس هو هذا الوصف اذ به مناط القياس الركن في اللغة يقال
للجانب الاقوى للشئ وفي عرف الفقهاء ركز الشئ مالا وجود لذلك الشئ الا به كالقيام والركوع للصلاة
فلما لم يكن للقياس وجود الا بهذا الوصف جعل ركنه واما جعله علما على حكم النص لان موجبا لحرمة في
الخمر مثله هو الله تعالى لانه التحريم والتحليل شأنه تعالى خاصة واما السكر علامة على هذا التحريم ثم اختلف
فقال مشائخ العراق الوصف علامة على حكم الفرع لان في الاصل نص موجودا احتياجا الى الوصف
وقال بعض المشائخ علامة على حكم الفرع والاصل جميعا اما اشتمل عليه النص اي حال كون ذلك العلم
ما اشتمل عليه النص ببيان لكلمة ما اي يكون ذلك الشئ من الاوصاف انما اشتمل عليها النص والحاصل
ان الوصف (الذي جعل علما على حكم النص وهو العلة بحكم النص) يجب ان يشتمل عليه النص اي ثبت في
النص كونه علة سواء كان هذا الثبوت في ذلك النص الذي علل حكمه كما في قوله عليه الصلاة والسلام الهرة
ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فيكم النص في هذا الحديث عدم نجاستها وعلته
الطواف فهذه العلة يشتمل عليها هذا النص لان بقوله عليه السلام ثبت علة عدم نجاستها حيث علل
فانه من الطوافين الحديث او في نص اخر سواء كان هذا الاشتمال بالانشارة او الصراحة وجعل الفرع
نظير له اي للاصل في حكمه اي الاصل لوجوده فيه اي بسبب وجود ذلك الوصف الذي جعل علما
والحاصل بوجود ذلك الوصف الذي جعل علما على حكم النص يكون الفرع اي المقيس نظير الاصل اي
المقيس عليه وفيهم من هذا ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع والحكم والعلة وان كان اصل الركن
علازمة وهو الوصف اي الذي جعل علما على حكم النص قلنا ان ركن القياس هو الوصف لمشتراك بين الاصل

المعدل بظهور اثره في جنس الحكم المعلق به نعتي بصلاح الوصف ملائمة وهو ان يكون على موافقة العلة المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف

والفرع المسمى بعلته أعلم اختلف العلماء على مذاهب فقال بعضهم الاصل في النصوص عدم التعليل حتى يقر دليل التعليل وقال بعضهم الاصل التعليل بكل وصف صالح للتعليل الا ان يوجد المانع عن البعض قال بعضهم التعليل ببعض الاوصاف الصالحة لضافتها للحكم اليه وهذا هو الحق عند الجمهور فحينئذ لا بد لمن تميز ودليلا يدل على ان هذا الوصف هو العلة دون غيره من سائر الاوصاف فهو اما النص سواء دل بصرحة او بشاره او الاجماع بلا خلاف وعند عدم النص والاجماع فقال جماعة الاطراذ كيفي وهو وجوب الحكم بوجود العلة وعدمه بعدمها وقيل وجوده بوجودها فقط اذا المعدوم لا يصلح علة وقال لا كثرت لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراد لان الاطراد كما يوجد بين الحكم والعلة يوجد بين الشرط فلا بد من معنى يعقل به كون الوصف علة وذلك المعنى كون الوصف صالحا لمعد لا كما قال الصالح المعدل بظهور اثره اى الوصف في جنس الحكم المعلق به اى بالوصف الحاصل الوصف الذى يجعل علة لحكم النص لا بد له من امرين احدهما الصلاحية التى اشار اليها بقولها الصالح والثاني العدالة التى اشار اليها بقوله المعدل فخر وانما شرط هذا ان الامر ان كان الوصف بمنزلة الشاهد فلما لا بد للشاهد من وصف الصلاحية وهى العقل والبلوغ والاسلام والحرية ووصف العدل التوحي الديانة فكذا لا بد للوصف لما ذكر من هذين الوصفين ثم شرع في بيان الوصفين فبدأ أولاً بذكر الصلاحية فقال ونعتي بصلاح الوصف ملائمة وحق الموافقة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائياً عنه كما لا سلام فانه لا يصح نسبة الفرقه بالسلام اجدا الزوجين اليه كما نسب اليها الشافعي بل العلة في ذلك هو اباؤا احد الزوجين عن الاسلام فهدى الوصف لا يباي ان يكون الفرقه منسوبة اليه بخلاف الاسلام فانه عرف عاصماً للتحقق لا قاطعاً لها وهو اى حصول الملائمة في الوصف ان يكون على موافقة العلة المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف بان يكون علة هذا المجهود موافقة لعلته استنبط بها النبي عليه السلام والصناعة والتأبوع الكرام ولا تكون متنايئة عنها الا هم كانوا يعملون بالاصوات الملائمة للاحكام النائية عنها فقول ان يكون الخ على سبيل التقييل وليس معناه ان الملائمة هو كون الوصف معتبراً عند الشارع اذ لا يكون الفرق بين الملائمة والتأثير بل معناه ما قلنا نعم عند الشافعية الملائمة اخص من المناسبة لان المناسبة كون الوصف على متاهج المصالح بحيث لو اضيف اليه الحكم لا ينظم كالاسكار لحرمة الخمر فان الاسكار ووصف يزيل العقل لذى عليه هذا التكليف بخلاف سائر اوصاف الخمر لكونها تقذف بالبدن وتخفف في الدين فكل ذلك لا يصح لحرمة الخمر والملائمة كون الوصف معتبراً عند الشارع

كقولنا في الثيب الصغيرة انها تزوج كرهاً لانهما صغيرة فاشبهت البكر فهذا تعليل
 بوصف ملائم لان الصغير مؤثر في ولاية النكاح لما يتصل به من العجز تاثير
 الطواف لما يتصل به من الضرورة في الحكم المعلن به في قوله عليه السلام
 الهرة ليست بجنسة انما هي من الطوفين والطوافات عليهم

والمناسب قد يكون معتبراً عند الشرع وقد لا يكون فلما اعتبر اصحابنا في الملازمة في الوصف فلا حاجة
 لهم بعد ذلك الى التاثير فلهم ان يكتفون بهذا القيد وهو الملازمة فبعد الملازمة لا يجبل العمل بالوصف
 الا بعد كون مؤثراً عندنا اذ الملازمة عندنا ملزمة للنسبة التي لم يؤخذ في معناها التاثير ومغلاي موافقاً
 خيال الصفة في القلب عندنا في اذ التاثير موجود في الملازمة عندنا فافهم هذا المقام فانه من مثل الاقدام
 كقولنا في الثيب الصغيرة انها تزوج كرهاً اختلف فعلة ولاية النكاح فحدثنا الصغير علة وعندنا في البكارة
 فالصغيرة البكر يولى عليها اتفاقاً لوجود العلة عندنا وعندنا البكر ابناً لغير يولى عليها عندنا لانهما ناوا الصغيرة
 الثيب لا يولى عليها عندنا لعدم الحلة ويولى عليها عندنا اي تزوجها الولي بلا رضاها لانها صغيرة فاشبهت البكر
 الصغيرة لانها وصفه الصغير موجود في كلياتها فكذلك البكر الصغيرة يولى عليها فكذا الثيب الصغيرة فهذا

تعليل في تعليل ولاية النكاح بوصف ملائم وهو الصغير فانه يليق ان يضاف اليه ولاية النكاح لان الصغير مؤثر
 في ولاية النكاح جمه منكم بضم الميم وقهر الكاف فهو مصد ميمي من النكاح او مقهر الميم والكاف فهو ظرف زمان
 ومكان اي ولاية تثبت في وقت النكاح وفي مكان وقيل جمع منكوحة فهو ضعيف لان القياس منكم وذلك لان
 ولاية النكاح انما تثبت بسبب عجز المولاة عليها والعجز انما يتحقق في الصغيرة اذ هي عاجزة عن التصرف في نفسها
 وهما لها ولا تهتدي اليه سبيلاً دون البكر اذ البكر اباً لغير تعلم منافعها ومضارها فلا حاجة الى الولاية فيها واليهما
 اشترك في قولنا لما يتصل به اي الصغير من العجز عن التصرف فهذا الوصف مؤثر في ولاية النكاح تاثيراً مثل تاثير
 الطواف في عدم نجاست الهرة لما يتصل به الطواف من الضرورة في الحكم المعلن به وهو عدم نجاست الهرة فانه
 حكم ثابت في قوله عليه السلام الهرة ليست بجنسة معطل بالطواف فعلة عدم نجاستها هي الطواف كما قال
 عليه السلام انما هي اي لغير من الطوفين اي ذكر الطوفين والطوافات وانما الطوافات عليهم فانه المجلة
 وقعت موقع التحليل فالحاصل ان علة ولاية النكاح عندنا الصغير فهو موافق لوصف الطواف ان اي علل
 بالنبي صلى الله عليه وسلم عدم نجاست الهرة كونهما مندرجين تحت جنس واحد هو الضرورة فلما كان الطواف في الهرة صلاً
 علة لعدم نجاست الهرة للضرورة وهي ههنا تعذر الاحترار ومن الاول ان عنها فكذا الصغير في ولاية النكاح مثلاً
 علة الولاية للضرورة وهي ههنا العجز فلهذا التعليل موافق لتعليل صلى الله عليه وسلم فلما ان في تعليله

ولا يصح العمل بالوصف قبل الملائمة لانه امر شرعى واذا ثبت الملائمة لم يجب العمل به الا بعد العمل عندنا وهي لا تترك لانه يحتل الرد مع قيام الملائمة فيتعرف صحته بظهور اثره في موضع من المواضع

عليه السلام وصف الطواف ملائم بحكم عدم النجاسة فكذا اوصف الصغر ملائم للولاية فكلا الوصفين صالحان لان ينسب اليهما الحكم وهذا معنى الملائمة ولا يصح العمل بالوصف بان يجعل علة للحكم في الاصل ويثبت به الحكم في الفرع قبل الملائمة التي مر ذكرها انفا وهي الشرط الاول للوصف فبعد ما يتوقف الوصف على الشرط الثاني عندنا في حقيقتنا وشواهدنا كما سيأتي بيانه وعلى الاحالة عند الشافعي وبسبب ما ذكرت انفا فتذكر اننا اى الوصف امر شرعى لان الحلل الشرعية المثبتة للحكم التي كلامنا فيها انما تعرف صحتها من جانب الشرع اذا كانت موافقة للحلل المنقولة من السلف قبل ظهور هذا المعنى كيف يعمل بالوصف لان هذا المعنى اى الملائمة في الوصف بمنزلة الصلاحية للشاهد وبدون الصلاحية لا يقبل شهادته فكذا امرنا واذا ثبت الملائمة لم يجب العمل به اى بالوصف الصالح بل يجوز بمعنى ان عمل به نفذ العمل لا بعدالة بالة التي هي التأثير عندنا واما عندنا صما بل شافعي فلا يجب العمل بعد الملائمة الا بالاحالة وذلك لانه لا يجب للقاضي ان يقضى بشهادة رجل صالح للشهادة مستورا الحال ما لم يظهر ديانته نعم ان قضى جاز فكذا الحال في الوصف فلا يجب ان يعمل به ما لم يظهر عدالة وهي الاثر لانه اى الوصف يحتل الرد من الشارع مع قيام الملائمة كالشاهد يحتل الرد مع قيام الصلاحية وهي كونه عاقلا بالغ احرار مسلما اذ بعض من العقلاء الاحرار المسلمين البالغين فاسق فهو مردودا للشهادة فكذا بعض الاوصاف الصالح لان يجعل علة للحكم ولكنه غير مقبول عند الشارع اذ الوصف لا يكون علة بنفسه بل يجعل للشارع فيتعرف صحته بظهور اثره في موضع من المواضع وهو ان يثبت بنص واجماع كون الوصف علة للحكم وهذا ان يكون على اربعة انواع الاول ان يظهر اثره في عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم وهذا النوع متفق عليه التأثير عند الشافعي منحصر في هذا النوع خاصة كاثنتين الطواف في عين سور الهرة فانه ثبت بقوله عليه السلام كون الطواف علة لعين ذلك الحكم وهو عدم نجاسة سور الهرة والثاني ان يظهر اثره في عين ذلك الوصف في جنس الحكم كالصغر فانه ظهر كونه علة في ولاية المال بالاجماع وولاية المال جنس الحكم النكاح فيصير جعل الصغر علة في ولاية النكاح ايضا بسببه لمجانسة والثالث ان يظهر اثره في جنس الوصف في عين ذلك الحكم كالجحون ثبت كونه علة لاسقاط الصلوة بالنصف الجحون جنس للاهواء فلما ثبت كون الجحون علة لاسقاط الصلوة فصير جعل الاغناء ايضا علة لاسقوطها والرابع ان يظهر اثره في جنس

له الاثبات عند
الشافعية تعيين
علة في الاصل
بمجرد ايراد النجاسة
بيننا وبين العلم
من ذات الاصل
لا ينص ولا ينفرد
والاصل بمجرد
وجوع خيال علة
في قلب المجتهد
بغير نظر الى نص
وشايد آخر يحكم
بعلية
١٢ سنة

مخطوبات
بأثرها

كأثر الصغر في ولاية المال وهو نظير صدق الشاهد يتعرف بظهور أثر دينه في
منعه عن تعاطي مخطور دينه ولما صارت العلة عندنا علة بالأثر قد منا
على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي ذا قوى اثره

الوصف في جنس ذلك الحكم كشقة السفر فانه ثبت بالنص كونه علة لسقوط الركعتين فالمشقة جنس
الحيض وسقوط الركعتين جنس لسقوط الصلوة فلا اعتبار المجانسة هم جعل الحيض علة لسقوط الصلوة
وان ثبت الحكم وهو سقوط الصلوة عن الحائض بالقرآن لانه لم يثبت بنص اجماع كون الحيض علة لسقوط
الصلوة فهو انما يجعل العلة باعتبار جنسه هو المشقة وكلامنا في تعيين العلة بنص واجماع لا في اثبات الاحكام
وسواء ثبت كون الوصف علة للحكم في ذلك النصل الذي ثبت فيه الحكم كالطواف فانه وصف وهو علة لحكم
عدم نجاسة الهرقة فعليه لهذا الحكم تثبت في ذلك الحديث الذي ورد فيه ذلك الحكم او في غيره كالسكس
فانه علة لحكم حرمة التجر في مكة فثبت من القرآن واما كون السكر علة هذه الحرمة فلم يثبت من القرآن
بل من بعض الاحاديث كقوله عليه السلام كل مسكر حرام وسواء ثبت كون الوصف علة بصراحة النص
او الاجماع بان يقول هذا احرام لاجل هذا الا لا نكذب الا وعلته كذا او بالاشارة والكناية بان يقرن بالحكم
ما لو لم يكن هو ونظيره التعليل كان بعدا فيجعل على التعليل دفعا للاستبعاد وانظر الامثال في كتب
الاصول كثيرة فعليك بالرجوع اليها هذا اشترج الكلام واما تحقيق الحق فلا يسهل هذا المقام كأثر
الصغر في ولاية المال هذا انقسم ثانيا للتأثير كما مر هو اى معرفة صحة الوصف بظهور الاثر نظير صدق
الشاهد بان يتعرف صدق بظهور اثر دينه في منعه عن تعاطي تناول مخطور دينه فكذلك ان صدق الشاهد
بعد الصلاة يتعرف بسبب كفه عن المعاصى والكبائر حتى يجب قبول الشهادة بعده فكذلك احصة
الوصف في كونه علة للحكم بعد الملائمة انما يتعرف بالتأثير اى بظهور اثره بنص اجماع في موضع من
المواضع حتى يجب العمل بالوصف بعده ولما كان يراد ان القياس حجة شرعية والاستحسان امر لم يعرفه
سوى ابي حنيفة وقد يترك الحنفية القياس بالاستحسان هل هذا الاثر الدليل الشرعي في مقابلة غير
الشرعي فاشار الى دفعه فقال ولما صارت العلة عندنا علة بالأثر لا بالاحالة والطرد كما ذهب اليه غيرنا
قد منا على القياس الاستحسان الذي هو في اللغة عد الشيء حسنا فنقول استحسنته كذا اى اعتقدته حسنا وفي
اصطلاح الاصول هو القياس الخفي اذا قوى اثره لان الاعتبار لقوة الاثر وضعفه لا لظهوره وخفائه اذ
ربما يكون بعض الاشياء ظاهرا وبعضه خفيا ولكن يرجح الخفى على الظاهر اذا كان قويا كالآخرة مع انها
باطنة ترجح على الدنيا الظاهرة بسبب لقوة وهى البقاء والام ففى هذا اشارة الى ان الاستحسان ليس

وقد من القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفى فسادُه لان العبرة بقوة
الاثروصحة دون الظهور وميان الثاني في من تلا آية السجدة في صلوته انه يركع بها قياساً لان
النص قد ورد به قال الله تعالى وخرركاعاً واناب في الاستحسان لا يجوز منه لان الشرع امرنا بالسجود
الركوع خلافة لسجود الصلوة فهذا اثر ظاهر فاما وجه القياس فمجاز يحضركن القياس ولي باثره الباطن
بما خرج من الحجج الاربعه بل هو اقوى نوعي القياس انما قد مغل القياس بقوة اثره فلا يرد علينا تركه
الدليل الشرعي بغير الشرعي لانه الدليل الشرعي بل قوى من القياس الذي هو دليل شرعي ولا انما علمنا بسوء
الادلة الاربعه لانه داخل فيه والضابط في تقدم احدهما على الاخره انما قد من القياس لصحة اثره
الباطن وان كان في ظاهره فساد على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفى فسادُه لان العبرة بقوة الاثر و
صحة دون الظهور دليل على الاخرين احدهما تقدم الاستحسان على القياس الثاني تقدم القياس على
الاستحسان ويان القسم الثاني من مهذين الامرين في حق من تلا آية السجدة في صلوته انه يركع بها
قياساً لان النص قد ورد به قال الله تعالى وخرركاعاً واناب حاصل للمصلحة اذا قل آية السجدة بين
الصلوة واراد ان يودي السجدة في الركوع بان نوى التداخل بين ركوع الصلوة وسجدة التلاوة كل هو المعتمد
بني الحفظ في نحو قياساً وجه القياس ان الركوع والسجود متشابهات في الخضوع ولذا اطلق اسم الركوع على السجود
في تلك الآية وذلك لان اخره هو ان يقع على الارض لا يتحقق في حالة الركوع بل في حالة السجدة فظهر ان
المراد بالركوع في تلك الآية هو السجدة فلما ثبت ان الركوع والسجود متشابهان في الخضوع والمقصود في سجود
التلاوة هو الخضوع فيجوز الركوع قياساً على السجدة لاشتراك وصف الخضوع بينهما وفي الاستحسان لا
يجزئ ان لا يكفي المصلحة لان الشرع امرنا بالسجود وهو غاية التعظيم والركوع خلافه في دون من التعظيم
ولهذا لا ينوب حدهم مقام الاخر في الصلوة فكذا في سجدة التلاوة والى هذا اشار بقوله يسجد الصلوة
لا يتبادى بالركوع فهذا اي كون الركوع غير السجود وعدم كفايته احدهما على الاخر اثر ظاهر في بادى النظر
واما بنظر دقيق ففيه فساد ولهذه ارجح القياس عليه اما القياس ففي بادى النظر فيه ضعف ولذا اسمى
القياس للمقابل له بالاستحسان واليه اشار بقوله فاما وجه القياس لى وجه ضعفه قياساً في بادى
النظر فمجاز يحضركن شوته بالمجاز لانه تعالى اقام الركوع مقام السجود باعتبار المشابهة في التقرب و
المجاز في مقابلة الحقيقة ضعيف قد كان بناء القياس على المجاز وبناء الاستحسان على الحقيقة فهذا وجه
ظهور اثر الاستحسان فساد القياس في بادى الرأى لكن القياس ولي من الاستحسان باثره الباطن و
الحاصل ان كان القياس في بادى الرأى فساداً والاستحسان صحيحاً لكن بالنظر الدقيق القياس ولي من الاستحسان

له اى كون المراد
من الركوع في
الآية السجدة
منه

بيان ان السجود عند التلاوة لم يشترع قرينة مقصودة حتى لا يلزم بالنذر وانما المقصود مجرد ما يصليح تواضعا والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل بخلاف سجود الصلوة والركوع في غيرها فصار الاثر الخفي مع الفساد الظاهر ولي من الاثر الظاهر مع الفساد الخفي وهذا قسم عن وجوده واما القسم الاول فاكثر من ان يحصى

لان اثر القياس في الباطن قوى واثر الاستحسان ضعيف فبين الاول بقوله بيان اي بيان اثر الباطن للقياس هو ان السجود عند التلاوة لم يشترع قرينة مقصودة اي لم يجب قرينة بعينه حتى لا يلزم بالنذر فلو كان قرينة مقصودة لوجب بالنذر فهذه ادليل على كونه غير قرينة مقصودة وانما المقصود مجرد ما يصليح تواضعا ليمتدح المطيع المتقار عن العاصي المتكبر كما يدل عليها آيات السجود منها قوله تعالى والله يمجّد من في السموات والارض طوعا وكرها ومنها قوله تعالى المتران الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الآية اي يتواضع له اهل السماء والارض فعلم ان المقصود من السجود في تلك المواضع التواضع والركوع الثابت في الصلوة يعمل هذا العمل اي يحصل منه هذا المقصود فيجبوزان ينوب احدهما مناسب الآخر فجاز الركوع مقام السجود بنية التدخّل لا اشتراك العلّة وهي التواضع فهذه اثرباطن للقياس واما ضعف الباطن للاستحسان فبينه بقوله بخلاف سجود الصلوة بل هو قرينة مقصودة حتى يلزم بالنذر فلما كان قرينة مقصودة فلا يتأدى بغيره وبخلاف الركوع في غيرها اي الصلوة حيث لا ينوب عن سجود التلاوة وحاصله ان قياسا لسجود التلاوة على سجود الصلوة حيث قلتم كما لا يتأدى بسجود الصلوة بغيره فكذلك سجود التلاوة لا يتأدى بغيره من الركوع وكن اقياسا للركوع في الصلوة على الركوع في غير الصلوة حيث قلتم كما ان الركوع في غير الصلوة لا ينوب عن سجدة التلاوة فكذلك الركوع في الصلوة ينبغي ان لا ينوب عنها فاسد في امعان النظر وان كان في بادى الرأي صحيحا ووجه الفساد ان السجود في الصلوة قرينة مقصودة وسجود التلاوة ليس على هذا الوصف فكيف يصح ان يقاس أحدهما على الآخر في عدم اداء السجود بغيره وان الركوع في غير الصلوة ليس بعبادة والركوع في الصلوة عبادة والشرط فيما يتأدى به السجود ان يكون عبادة فكيف يصح ان يقاس احد الركوعين على الآخر في عدم اداء سجود التلاوة به فصار الاثر الخفي مع فساد الظاهر كما هو في القياس لما ذكرنا ولي من الاثر الظاهر مع الفساد الخفي كما هو في الاستحسان المذكور وهذا اي ترجيح القياس على الاستحسان قسم عن وجوده اي قل واما القسم الاول وهو ان يترجح الاستحسان على القياس فاكثر من ان يحصى فمن شاء ان يطلع على مثله فليرجع الى الهداية فانه معلوم من هذا القسم قلنا اما او ردنا مثالا له اعلم ان الاستحسان دليل يعارض القياس بحجج والدليل المعارض القياس بحجج نص اجماع وضرو

ثم المستحسن بالقياس الخفى يصح تعديته بخلاف المستحسن بالاثار والاجماع او
الضرورة كالسلم والاستصناع وتطهير الجياض والابار والاوانى الا ترى ان
الاختلاف فى الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب بين البائع قياساً

وقد يكون القياس الخفى فيقول في الاول الاستحسان بالاثار وفي الثانى الاستحسان بالاجماع وفي الثالث
الاستحسان بالضرورة وفي الرابع الاستحسان بالقياس وكما اثبت بالقياس بحكم شرعى يثبت بكل
واحد من تلك الاقسام الاربعة لكن الحكم الثابت بالقياس بحكم شرعى لا يتعدى الى غيره واما الحكم الثابت بتلك
الاقسام فقد يتعدى وقد لا فاراد المصنف بين المتعدى وغير المتعدى فقال ثم المستحسن بالقول وهو الحكم الثابت
بالاستحسان بالقياس الخفى يصح تعديته الى غيره لانه قياس من كل لوجه غير ان اثره القوى خفى
بخلاف المستحسن بالاثار والاجماع والضرورة فان الحكم الثابت من كل واحد من تلك الاقسام الثلاثة
في مقابلة القياس بحكم شرعى لا يتعدى الى غيره لانه غير معلول بعلة حتى يصح التعدية باشتراك العلة بل هو
معدول عن القياس ثابت بالنص والاجماع والضرورة كالسلم مثال للاستحسان بالاثار لان القياس
يأبى عن بيع السلم لانه بيع المعدوم ولكن ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام من اسلم منكدر فليس له كيل
معلوم الحديث فلا يصح تعديته حتى يجوز بيع المعدوم فى غير ذلك قياساً على السلم والاستصناع مثال
للاستحسان بالاجماع فاننا نعتقد الاجماع على جواز الاستصناع وهوان يامر انساناً ليفيط له القميص
مثلاً بكن او بين صفتة ومقدارة ولا يذكركه اجلاً ويسلم الله اهما ولا والقياس ياباه لانه بيع المعدوم
حقيقة وهو معدوم وصفاً ولا يجوز بيع المعدوم الا بعد تعيين حقيقة او شبهة فى الذمة فاما ما هو معدوم
من كل وجه فلا يجوز بيعه ولكن الامة تركوا القياس اجمعوا على جوازه من غير تكثير فهذا حكم ثبت بالاجماع
مخالفاً للقياس فلا يجوز تعديته وتطهير الجياض والابار والاوانى مثال للاستحسان بالضرورة فان الحوض
والبيروا لا يثبت اذ انجست طهرت باخراج الماء الموجود فى الحوض وصب الماء فانه يظفر هذه الاشياء
بالضرورة المحوجة لعامة الناس الى ذلك وللضرورة تأثير فى سقوط الخطاب ولكن القياس يابى تطهير
تلك الاشياء لان اخراج كل الماء بحيث لا يبقى قطرة وصب الماء على الحوض البير بعد ذلك للتطهير
كما يصيب على الثوب غيره مسير جداً لا بد ان يدخل فيها الماء للتطهير فهذا لا يحصل لطهارة لان الماء
الداخل فى الحوض الذى ينبع من البيرو ينحس بملاقاة النجس كذا الدلو تنجس بملاقاة الماء ولا يزال تعود
هى نجسة وعلى هذا قبل لانا وهذا مستحسن بالضرورة فلا يجوز تعديته الا ترى ان الاختلاف فى الثمن قبل
قبض المبيع لا يوجب بين البائع قياساً تأييد لقوله المستحسن بالقياس الخفى يصح تعديته وحاصله اذا

لأن المدعى ووجب استحقاقنا لأن ينكر وجوب التسليم بما ادعاه المشتري ثمننا
هذا حكم تعدى إلى الورثين والأجارة فلما بعد القبض فلم يجب به عين البائع
ألا بالاثني خلاف لقياس عندنا بحقيقة وإي يوسف ^{رحم} فلم يصح تعديته

اختلاف في الثمن قبل قبض المبيع بأن قال البائع بعث بمائتين وقال المشتري بمائة فالقياس أن لا يخلف
البائع لأن المدعى يدعى على المشتري زيادة الثمن والعين لا يجب على المدعى ووجب استحقاقنا لأن البائع
ينكر وجوب التسليم أي تسليم المبيع بما ادعاه المشتري ثمننا والحاصل القياس يقتضى عين المشتري فقط لأنه
ينكر زيادة الثمن ولا استحقاق يقتضى أن يتحالف لأن المشتري أيضا يدعى عليه وجوب المبيع بمقدار أقل
والبائع ينكر فيكونان مدعين من وجه منكرين من وجه فيجب الحلف عليهما وبعد الحلف ينعى القاضى
المبيع وهذا حكم أي وجوب التحالف عليهما وفهم البيع بعد ثبت بالقياس الحقى تعدى إلى الورثين بعد موت
البائع والمشتري فانه ان اختلف ورثاه في الثمن قبل قبض لمبيع فيتحالفان وينعى القاضى البيع
كما كان ينعى في الورثين والأجارة أي يتعدى حكم البيع إلى الأجارة اذا اختلف المواجه والمستاجر في مقدار
الأجرة قبل استيفاء المستاجر المنفعة يتحالف كل واحد منهما وتنعى الأجارة لأن الضرر هذا كله قبل
القبض فاما بعد القبض فلم يجب به عين البائع ألا بالاثني خلاف لقياس عندنا بحقيقة وإي يوسف
فلم يصح تعديته يعنى اذا اختلف البائع والمشتري بعد قبض المشتري المبيع في مقدار الثمن فقال البائع
بعث بمائتين وقال المشتري اشتريت بمائة فيحنث القياس أن يجب العين على المشتري فقط لأنه منكر
لوجوب الزيادة ولا يدعى على البائع شيئا اذا المبيع في يده لكن الاثر وقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة تحالفا وترادا يقتضى التحالف بينهما اذ لفظ التراد يشير إلى جريان التحالف بعد القبض
اذ التراد لا يتصور الا بعد القبض فهذه الاستحسان بالاثني فلا يتعدى حكمه عند الشافعيين إلى الورثين اذا اختلفا
بعد موت الورثين فكان القول قول وارث المشتري ولا يجرى التحالف لأنه بعد القبض ثبت بالاثني تحالفا
للقياس فيقصر على مورده ولا إلى المواجه والمستاجر اذا اختلفا بعد قبض لمعقود عليه خلافا للمحمد فان
عنده يجرى التحالف في جميع هذه الصور اعلم انه اختلف العلماء في العلة المستنبطة فقال الشافعي والحنبل
الكرخي والابو بكر الرازي وكثير من العراقيين والامام مالك واحمد بن حنبل وعامة المعتزلة تجاز أن تكون العلة
مخصصة بأن يوجب لوصف الذي نسيمة علة في بعض المواضع ولا يوجد الحكم لما نفع لان العلة الشرعية
امارة على الحكم يجعل الجأ على وليست بموجبة بنفسها فيصور أن لا تكون في بعض المواضع امارا كالغيم
الربط لانه امارا على المطر قد لا يوجد المطر ويوجد الغيم وهذا لا يقتضى في كونه امارا وقال اكثر

ثم الاستحسان ليس من باب خصوص لعل لان الوصف لم يجعل علة في مقابلة النص والاجماع والضرورة لان في الضرورة اجماعا والاجماع مثل الكتاب والسنة وكذا اذا عارضه الاستحسان او حب عدمه فصارعهم

مشاغف الحقيقة قد يمازجها وهو ظاهر قولي الشافعي وهو المختار عند المصنف لا يجوز لانه لا يخلو اما ان يتخلف الحكم عن العلة لما نعلمه او لا الثاني باطل لا يخفى بطلانه والاول ايضا باطل لان علل الشرع اما لا وادلة على احكام الشرع بمعنى انما وجبها لعل كانت موجبة للحكم دليل عليه فاذا تخلف الحكم عنها كان مناقضه ولما اجاز بعض مشايخنا تخصيص العلة وقال هذا من ذهب علمنا الثالثة مستند لا بالاستحسان فان عند علمائنا يجوز الاستحسان اتفاقا وهو قول بتخصيص لعل لان القياس ثابت في صورة الاستحسان الذي هو قياس خفي في مقابلة القياس الجلي فاذا عمل بالاستحسان وترك القياس فقد خصصت العلة للوجهة في القياس حيث لم يثبت الحكم الموافق للقياس لما نعلمه وهل هذا الاختصاص العلة الذي هو عبارة عن تخلف الحكم عن العلة في بعض الصور لما نعلمه المصنف بقوله ثم الاستحسان ليس من باب خصوص لعل حتى يصح الاستدلال بكون الوصف الذي هو علة بحسب الظاهر في القياس المذكور لم يجعل علة حقيقة في مقابلة النص والاجماع والضرورة والاستحسان يتحقق بالنص والاجماع والضرورة وفي مقابلة تلك الامور لا عبرة للقياس اذ من شروط صحة عدم النص فاذا كان الاستحسان بالنص فليكن يعتبر في مقابلة القياس لقوت شرطه فاذا فاتت الشروط فالشرط وهو القياس هنا فاذا فات القياس فابن العلة في القياس كذا لا يصح القياس في مقابلة الضرورة لان في الضرورة اجماعا والاجماع مثل الكتاب السنة فكما لا يصح القياس في مقابلة الكتاب السنة لانها نصان فكذا لا يجوز في مقابلة الاجماع والضرورة لانها في حكم النص لما كان يردان الاستحسان كما يثبت بالنص والاجماع والضرورة يثبت بالقياس ايضا فلهذا جوابكم في الاستحسان الثالث بالامور الثلاثة صحيح فما جوابكم في الاستحسان الثالث بالقياس شارك المصنف في دفعه بقوله وكذا اذا عارضه اي القياس الجلي لا استحسان الذي هو اقوى من القياس الجلي وارجح منه اوجب ذلك الاستحسان عدمه اي عدم القياس الجلي المرجوح لان المرجوح الضعيف في مقابلة الراجح القوي معدوم فكما لا يصح القياس في مقابلة تلك الامور الثلاثة كذا لا يصح في مقابلة الاستحسان ايضا كما لم يلبنا نفعنا في اصل الرد ان الاستحسان ليس من باب خصوص العلة اي ليس بدليل مخصص للقياس حتى يقال ان عدم الحكم ثابت مع وجود العلة لما نعلمه بل القياس في مقابلة الاستحسان غير صحيح كما مر بانه اتفاقا فاذا لم يصح القياس لا يوجب العلة فصارعهم

استحسان

له كذا نظر
وليت بشرط
١٣ من

الحكم لعدم العلة لا لما نعت مع قيام العلة وكذا نقول في سائر العلل المؤثرة وبيان ذلك في قولنا في الصائم اذا صب الماء في حلقه انه يفسد صومه لفوات ركن الصوم ولزم عليه الناسي فمن اجاز خصوص لعل قال امتنع حكم هذا التعليل ثم لما نعت وهو الاثر وقلنا نحن انعدام الحكم لعدم هذه العلة لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجناية وصار الفعل عفوا فبقى الصوم لبقاء ركنه لا لما نعت مع فوات ركنه فالذي جعل عندهم دليل لخصوص جعله دليل لعدم وهذا اصل هذا الفصل فاحفظ واحكم فيه فقه كثير ومخلص كبير

الحكم لعدم العلة لا لان عدمه لما نعت مع قيام العلة كما هو بعض مشايخنا المستدلين على جواز تخصيص العلة بالاستحسان وكذا اى كما قلنا في القياس في مقابلة الاستحسان من ان عدم الحكم هنا لعدم العلة لان العلة موجودة وتختلف الحكم عنها لما نعت نقول في سائر العلل المؤثرة اقل تختلف احكامها في بعض المواضع من ان تختلف الحكم في تلك المواضع لعدم العلة لان العلة موجودة وتختلف الحكم عنها لما نعت كما يقول اصحاب التخصيص وبيان ذلك اى بيان ان عدم الحكم عندنا لعدم العلة وعندهم لما نعت مع قيام العلة في قولنا في حق الصائم اذا صب الماء في حلقه بالاكراه وهو ذكر لصومه وفي النوم انه يفسد صومه لفوات ركن الصوم وهو الامساك لوصول الماء المفطر الى جوفه ففسد الصوم حكم علة فوات ركن الصوم وهو الامساك ولزم عليه الناسي فانه لا يفسد صومه مع فوات ركنه حقيقة فعلة الفساد موجودة وهو فوات الامساك ومع هذا لا يفسد صومه فيجب عن هذا النقض كل احد منا ومن جوز تخصيص العلة حسب انه فمن اجاز خصوص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل ثم وهو فساد الصوم في الناسي لما نعت وهو الاثر وهو قوله عليه السلام من شئ هو صائم فاكل وشرب فليتم صومه فانما اطعم الله وسقاه شره البخاري وسلم فعندهم امتناع الحكم لما نعت مع قيام العلة وقلنا نحن انعدام الحكم وهو فساد الصوم الناسي لعدم هذه العلة لان العلة وهي فوات ركن الصوم موجودة في الناسي مع هذا ما يوجب الحكم وهو فساد الصوم لما نعت وانما قلنا العلة معدومة لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع كما قال عليه السلام انما اطعم الله وسقاه فالتبى عليه الصلوة والسلام انسب لا طعام السقاية الى الله تعالى وهو صاحب الحق فسقط عنه اى من الناسي معون الجناية وصار الفعل عفوا فكان لم ياكل لما انعدم العلة وهي الاكل بهذا الاعتبار فبقى الصوم لبقاء ركنه لا لما نعت مع فوات ركنه الذي هو علة لفساد الصوم فالذي جعل عندهم دليل لخصوص جعله دليل لعدم اى عدم العلة وهذا اى ما قلنا اصل هذا الفصل فاحفظ واحكم فيه فقه كثير ومخلص كبير ومن جيم واورد علينا

وأما حكمه فتعدية بحكم النص إلى ما لا نص فيه لينتبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطأ والتعدية بحكم لازم للتعليل عندنا وعند الشافعي هو صحيح بدون التعدية حتى يجوز التعليل بالثنية واجتبه بأن هذا لما كان من جنس الحجج وجب أن يتعلق به لايجاب كسائر الحجج ألا ترى أن دلالة كون الوصف علة لا يقتضي تعدية بل يعرف ذلك معنى في الوصف

من مواضع خصوصاً لعل لما فرغ المصنف عن بيان نفس القياس وشرطه وركنه شرع في حكمه أنه لا أثر للرتب عليه فقال وأما حكمه فتعدية مثل حكم النص أي حكم الأصل إلى ما يفرع لا نص فيه ولا إجماع ولا دليل فوق الرأي إذ من شرط صحة القياس عدم دليل آخر فوقه ليثبت مثل حكم النص فيه أي فيما لا نص فيه وهو الفرع بغالب الرأي على احتمال الخطأ وإنما قال بغالب الرأي لأن القياس من الأدلة الظنية دون القطعية وإن كان وجوب العمل به بطريق اليقين وفي قوله على احتمال الخطأ إشارة إلى مذاهب منصوصو مسلك جمهوره وإن كل مجتهد يخطئ ويصيب فالتعدية بحكم لازم للتعليل عندنا أي عند عامة المتأخرين وهو قول بعض أصحاب الشافعي أبي عبد الله البصري من المتكلمين حتى لو خلا التعليل عن التعدية كان باطلاً فالقياس التعليل عند هؤلاء مترادفان وعند الشافعي بل عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وبعض أصحابنا وأحمد ابن حنبل أبي الحسن البصري عبد الجبار والشافعي أبي بكر الباقلاني هو أي التعليل صحيح بدون التعدية والتعليل عندهم أعظم من القياس نوع من أنواع التعليل على قسمين فإن كان العلة في متعدية ثبت الحكم بها في الفرع ويكون قياساً وألا فهو تعليل محض أي مجرد عن التعدية وتسمى العلة علة قاصرة فإن كانت هي متصوفاً ومجتمعة عليه فلا خلاف في صحتها عند الفريقين وإن كانت مستنبطة كالثنية في المتقدمين لحرمته الربوا عند الشافعي نفي عند الفريق الأول غير صحيحة وعند الثاني صحيحة حتى يجوز التعليل بالثنية فعند الفريق الثاني علة حرمه بيع الدُّهَم بالدرهمين الثنية وهي مخصوصة في المتقدمين وأولها ذهاب الغصة حتى أن ثبت الثنية في غيرها لا يحرم البيع بالتفاضل فهي غير متعدية واجتبه هذا الفريق على صحتها بأن هذا لا يخلو بالتعليل بالحالة القاصرة المستنبطة لما كان من جنس الحجج الشفهية التي بها يتعلق الأحكام الشرعية وجهاً يتعلق به لايجاب أي اثبات الأحكام مطلقاً سواء تعدى إلى الفرع أو لم يتعد كسائر الحجج الشرعية من الكتاب السنة فالحكم بثبت بها سواء كانا خاصين أو عامين ألا ترى أن دلالة كون الوصف علة لا يقتضي تعدية بل يعرف ذلك معنى في الوصف كما يشهد على مطلوبه حاصله أن كون الوصف علة الحكم أمر مثبت من التأثير والتعديل وغيره من الأمور كونه متعدياً أو غير متعدٍ أمر آخر يشهد أن كونه عاداً وخصوصاً بالتأثير والتعديل وغيره من الدلائل الدالة على كون الوصف علة الحكم

له والماترنا
لفظ المثل لانه
تعدية عين حكم
الأصل غير ثابت
لان الشيء متى
تعدى عن محله
فرغ محله الأول
عن حكم النص
يبقى بعد التعليل
كما كان ولا يفرغ
١٢ مدخل

بلا خلاف

وجز قولنا ان دليل الشرع لا بد وان يوجب علما او علما وهذا لا يوجب علما ولا يوجب علما في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص والنص فوق التعليل فلا يصح قطعه عنه فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدينية فان قيل التعليل بما لا يتعدى فيفيد اختصاص حكم النص به قلنا هذا يحصل بترك التعليل على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى فتبطل هذه الفائدة وادفع فنقول العلة نوعان طرية

فثمان

الا يقتضى ان يكون متعديا بل التعدينية انما يعرف من كونها ما اذا دلت الدلائل على كون الوصف علة الحكم فينبغي ان يحكم على صحته سواء تعدى او لم يتعد لانه امر اخر لا حاجة اليه بعد كون الوصف علة صحيحة (وجز الشرائط وجز قولنا ان دليل الشرع لا بد وان يوجب علما او علما لا يكون عبثا وهذا اى التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة لا يوجب علما اى يقينا لكونه دليلا ظنيا بالاتفاق ولا يوجب علما في المنصوص عليه اى في الاصل لانه ثابت بالنص النص فوق التعليل لانه قطعي فائى حاجة الى ان يضاف حكم الاصل الى التعليل الذى هو اضعف من النص وجوز النص فيه فلا يصح قطعه اى عدل الحكم عنه اى عن النص ايجابا الى التعليل فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدينية فلو خلا عنها ايضا كما خلا عن العلم كان عبثا وباطلا واما العلة القاصرة المنصوصة فهي ليست على هذا الدين لانها مفيدة للعلم اذا شارع علما نصر عليه ما فقد فادعيا بانها اهل المؤثرة في الحكم ولا فائدة اعظم منها فان قيل للتعليل بما لا يتعدى فيفيد اختصاص حكم النص به منع على قوله فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدينية حاصلة انا الانضمام الانحصار في هاتين الفائدتين بل يجوز ان يكون له فائدة اخرى وهي اثبات اختصاص الحكم بالنص لانه لا يشتغل المجتهد بالتعليل للتعدية الى الفرع بعد ما عرف اختصاص الحكم به قلنا هذا يحصل بترك التعليل لانه لا اختصاص كان ثابتا قبل التعليل اذ النص لا يدل بصيغتنا الاعلى فبوت الحكم في المنصوص عليه انما اثبت بالتعليل فاذا اتركوا التعليل يفوت العموم الحاصل فيبقى الخصوص على حاله على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى لانه كما جاز ان يجتمع في الاصل وصفان متعديان احدهما ان يتعدى يامن الآخر كذلك يجوز ان يجتمع في صفتان احدهما يتعدى والاخر لا يتعدى فاذا علق المجتهد بوصف غير متعد لا يحصل اختصاص بل ان الوصف المتعدى موجود فيه فيجب عليه ان يعطى بوصف متعد لانه اقرب الى الاعتبار المأمور به من غير المتعدى فلما انشأ هذا الاحتمال في كل ما اشتمل على اختصاص فيه بوصف غير متعدى بطل الاختصاص فتبطل هذه الفائدة التي قلتم بها اى اختصاص حكم المنصوص لما فرغ عن الحكم شرعا في بيان دفعه فقال ان ادفعنا دفع القياس الى مخالف فقول في بيان العلة نوعاى طرية وعللة الطرية هي الوصف الذى اعتبر فيه ومان الحكم مع وجوده عند البعض وجو اوعده عند البعض الاخر من غير نظر الى ثبوت اثره في موضع

ومؤثرة وعلى كل واحد من القسمين ضرب من الدفع أما وجه دفع العلة الطردية
 فأربعة القول بموجب العلة ثم المنفعة ثم بيان فساد الوضع ثم المناقضة أما
 القول بموجب العلة فالترام ما يلزمه المعلن بتعليله وذلك مثل قولهم في
 صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعين النية فيقال لهم عندنا لا يتعم
 الا بتعين النية وانما تجوزه باطلاق النية على انه تعين واما المنفعة
 بنصل واجماع والاحتجاج بها غير صحيح عندنا والشافعية تمنحها ونحن نمنحها بالعلة المؤثرة وتدفع العلة
 الطردية على وجه يلحق الشافعية الى القول بالتأثير والشافعية تدفع المؤثرة ثم نجيبهم عن الدفع وهذا
 البحث هو اساس المناظرة وقلا قيس علم المناظرة من هذا البحث الاصول بتغيير بعض القواعد ازديادها
 ومؤثرة والعلة المؤثرة ما ظهر اثرها بنصل واجماع في جنس الحكم المعلن بها كطواف الهرة ظهر كونه علة في
 سقوط حكم النجاسة في سواها بحيث صحيح كما مر بيانه قد ذكره وعلى كل واحد من القسمين اى الطردية والمؤثرة
 ضروب من الدفع كما ستقف لان انشاء الله تعالى أما وجه دفع العلة الطردية فأربعة القول بموجب العلة
 اى تسليم ما يلزم من تعليل المستدل لهذا قد علم على غيره لانه اقطع للمناظرة ثم المنفعة والتمزاع فيها اقل بالنسبة
 الى مادونها فلها قد امت على الخير ثم بيان فساد الوضع ولما كان هذا اقوى دفعا من المناقضة قدم عليها
 ثم المناقضة اما القول بموجب العلة فالترام ما يلزمه المعلن بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه
 وذلك مثل قولهم اى قول الشافعية في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعين النية بان يقول بصوم
 غد نويت لفرض رمضان بان ينوي لكل يوم وقد اثبت الشافعية هذا الحكم بالعلة الطردية وهى الفرضية للتعين
 اذ هما توجرا الفرضية توجرا لتعين كما ترى في صوم القضاء والكفارة والصلوات الخمس فنحن نجيبهم بتسليم موجب
 العلة فنقول نعم الفرضية علة للتعين والتعين موجب ففسلما لتعين في كل فرض كما اشار اليه المصنف بقوله فيقال
 لهم عندنا ايضا لا يصح صوم رمضان الا بتعين النية لانه موجب العلة وانما تجوزه باطلاق النية بناء على انه
 اى اطلاق النية تعين من جانب الشارع والحاصل انما سلمنا ان مقتضى الفرضية وموجبها التعين ولكن
 التعين على تعيين احدهما من جانب العباد والثاني من جانب الشارع فاما فيما نحن فيه فالتعين من جانب
 الشارع موجود لانه قال اذا استلخ شعبان فلا صوم الا عن رغبة وان وهذا التعين يكفي واهل المناظرة لم يعتبروا
 لم يدعوا هذا القسم من الدفع في المناظرة لانه سطحي لا يبقى بعد تعيين البحث حتى لو صرح المستدل بملاوه بان
 يقول لم اعد تعين العباد كان القول بموجب العلة لغوا بل تتعين المنفعة واما المنفعة وهى منع السائل مقدما
 الدليل كلها او بعضها بالتعين التفصيل وهى تلجى اصحاب الطرد الى القول بالاثر لان السائل لما لم يسلم

أوجه

فهي أربعة أقسام مما نعت في نفس الوصف وفي صلاح الحكم وفي نفس الحكم
وفي نسبتها إلى الوصف وأما فساد الوضع فمثل تعليلهم لا يجاب الفرقة بإسلام أحد

قوله بلا دليل وليس لدليل يقبله السائل سوى بيان أن لا خلاف أنه لا يمكنه
الزام على السائل فهي أربعة أقسام بالاستقراء أحدها ما نعت في نفس الوصف بأن يقول السائل لا نسلم
أن الوصف الذي تدعيه أي المستدل أنه علة للحكم موجود في المتنازع فيه كان يقول المستدل إن مسهم
البراس مسهم فيسن تثليثه كالأستنجاء فيدفع بالمتهم بعدم تحقق العلة في المقيس عليه وهو الاستنجاء هنا
فيقول سائل لا نسلم أن المسهم الذي تدعيه أنه علة للتثليث موجود في الاستنجاء فان الاستنجاء تطهير
عن النجاسة الحقيقية والمسهم ليس بتطهير لهذه النجاسة وثانيهما الممانعة في صلاح الحكم بأن يقول السائل
بعد تسليم وجود الوصف لا نسلم أن هذا الوصف صالح للعلية كقول الشافعي في إثبات الولاية على البكر
أنها بكر جاهلة بأهل النكاح لعدم الخلط بالرجال فيقول عليها هذا العلة عند وصف البكارة فنحن نقول لا
نسلم أن وصف البكارة صالح للعلية هذا الحكم لأنه لم يظهر في موضع آخر تأثيره بل الصالح لها هو الصغر
وثالثها الممانعة في نفس الحكم بأن يقول بعد تسليم جواز الوصف وصلاحه للعلية أنا لا نسلم أن هذا الحكم
حكم بل الحكم شيء آخر كقول الشافعية في إثبات تثليث مسهم البراس أنه ركن في الوضع فليس تثليثا لوجه
فالعلة عندهم الركنية والحكم التثليث فنحن نقول لا نسلم أن الحكم هو التثليث بل الأكمال بعد تمام الفرض فلما
استوعب الوجه في الفرض صير الأكمال لتثليث غسل لما لم يستوعب البراس في المسهم لأن فرض المسهم بمقدار
ربع الراس عندنا ومسح الشعرة عندهم صير الأكمال المسح إلى الاستيعاب لا إلى التثليث فيكون السنة هودون
التثليث ورابعها الممانعة في نسبتها إلى الوصف بأن يقول بعد تسليم وجود الوصف صلاحية للعلية ووجود
الحكم لا نسلم أن هذا الحكم منسوب إلى هذا الوصف بل إلى وصف آخر كما نقول في المسئلة المذكورة لا نسلم أن
التثليث في الغسل منسوب إلى الركنية بأن تكون هي علة للتثليث بدليل الاتفاض بالقيام والقراءة فأنهما ركنان
في الصلوة ولا يسن تثليثهما أو بامضمضة والاستنشاق في غير الصلوة حيث يسن تثليثهما وأما اليسا
بركنين في الوضوء وأما فساد الوضع وهو كون الوصف في نفسه أبا عن الحكم ومقتضيا للصدق بأن يثبت نص
أو إجماع أو أنه علة لنقص هذا الحكم فاذا أورد على المستدل هذا السؤال يضطر إلى الرجوع عن الطرد إلى بيان
الملائمة والتأثير في القياس فمثل تعليلهم أي تعليل الشافعية لا يجاب الفرقة بإسلام أحد الن وجين
فأنهم قالوا إذا سلم أحد الن وجين فإن كانت المرأة غير مدخول بها تقع الفرقة بمجرد الإسلام من غير
توقف على قضاء القاضى وانقضاء العدة كردة أحد هما وإن كانت مدخولا بها فبعد مضى

الزوجين لا بقاء النكاح مع ارتداد واحد منهما فاسد في الوضع لان الاسلام لا يصلح قاطعا للحقوق والردة لا تصلح عفوا واما المناقضة فمثل قولهم في الوضوء واليتمم انهما طهارتان فكيف فترقا في النية قلنا هذا ينتقض بغسل الثوب ثلث حيض فقد جعلوا الاسلام علة للفرقة ونحن نقول هذا في وضعه فاسد فان الاسلام لا يصلح ان يكون علة للفرقة لا نعرف عاصما للحقوق لا افعالها فينبغي ان يعرضوا لاسلام على الاخر فان اسلم بقى النكاح بينهما كما كان ولا تضاعف الفرقة الى الابد الا الى الاسلام والاباء يصلح ان يكون علة للفرقة ولا بقاء النكاح مع ارتداد احدهما عطف على لا يجاب للفرقة اى ومثل تعليمهم لبقاء النكاح ثم اذا ارتداد واحد الزوجين والعياذ بالله العظيم فان كانت المرأة غير مدخول بها تنقم الفرقة في الحال اتفاقا وان كانت مدخول بها فكلن عندنا خلافا للشافعية فعندهم لا تنقم الفرقة حتى تنقضى عدتها فتعليمهم لا بقاء النكاح وقت ارتداد احدهما الى الفضل العدة بان هذه فرقة وجبت بسبب طارى على النكاح غير مناث يابا وهو الردة فوجب ان يتأجل الى انقضاء العدة في المدخول بها كالطلاق فاسد في وضعه لانه تعليل لا بقاء الشيء مع ما ينافيه وهو لا يرتداد فانه مناف للنكاح لا يبيطل عصمة النفس المان جميعا والنكاح مبق على العصمة ولما كان الحكم يضاف الى الحادث ابدا والى الاخر لاوصاف وجودا وفيما نحن فيه الردة حلت استبنا الفرقة الى الردة فاذا ثبت العلة ثبت المعلول وهو الفرقة من غير توقف الى انقضاء العدة ولا يذنب الى الفهم ان الشافعية يجعلون لا يرتداد علة لبقاء النكاح ولهذا قال المصنف مع ارتداد واحدهما لا بسبب ارتداد واحدهما فانه اى تعليمهم في صورتين فاسد في الوضع لان الاسلام لا يصلح قاطعا للحقوق في الصورة الاولى والردة لا تصلح عفوا في الصورة الثانية فانه لو ابقينا النكاح مع الردة التي هي منافية لردتهم ان تجعل الردة عفوا اى في حكم المدوم ليتمكن الحكم ببقاء النكاح كما جعل الاكل عفوا في حق النامى والردة لكونها غاية القبح لا تصلح ان تكون معفوة واما المناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف الذي ادعى كونه علة سواء كان الخلف لما نفع او لغيره وانتم هذا عند من لم يجوز تخصيص العلة اذا التخصيص مناقضة عندهم وعند من جوزوه تخلف الحكم عن العلة التي ادعى كونه علة لا لما نفع فان كان الخلف لما نفع لا يسمى مناقضة عندهم ويعبر عند اهل المناظرة عن هذا باب النقص والمناقضة فهي ملادة عندهم للمنع فمثل قولهم اى قول الشافعية في اشتراط النية في الوضوء واليتمم انهما طهارتان فكيف فترقا في النية اى لا تقتربان في النية فان كانت النية شرطان في اليتمم يجب ان تكون شرطان في الوضوء ايضا لانها طهارتان مساويان فكيف تشترط في احدهما ولا تشترط في الاخر فاجبتنا عن هذا بطريق المناقضة قلنا هذا ينتقض بغسل الثوب

والبدن عن النجاسة فيصطبر إلى بيان وجه المسئلة وهو ان الوضوء تطهير حكيم
لانه لا يعقل في المحل نجاسة فكان كالتيهم في شرط النية ليتحقق التعبد فهذه
الوجه تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتأثير واما العلل المؤثرة فليس
للسائل فيها بعد الممانعة الا المعارضة لا تخفى لا تحتل المناقضة وفساد
الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب او السنة والاجماع

والبدن عن النجاسة فانه ايضا طهارة مشروطة للصلوة فينبغي ان تفرض فيه النية ايضا فلو كانت علة
النية هي الطهارة كما قلتم فلم يتغلف عنها الحكم ولكن في هذا المثال الطهارة موجودة والحكم وهو النية
متحقق بالاتفاق فلا بد ان يضطر المحضم الى بيان الفرق بينهما والقول بالتأثير واليه اشار المص بقوله
فيصطبر الى بيان وجه المسئلة الى المعنى الذي يبين الفرق ويؤكد دفع النقص وهو ان الوضوء تطهير حكيم اي
امر تعبدى غير معقول لانه لا يعقل في محل النجاسة فلا كان امر تعبدى يا فكان كالتيهم في شرط النية
ليتحقق التعبد اذ التعبد موقوف على النية كالصلوة والصوم بخلاف غسل الثوب البدن عن النجاسة فانه
طهارة حقيقية وازالة النجس حقيقى وهو امر معقول لا يحتاج الى النية فالحاصل زعلة النية الطهارة الحكيمية
لا مطلق الطهارة فالحكم الذى هو النية هنا لم يتخلف عن العلة وهى الطهارة الحكيمية كالتيهم الوضوء مثله
في كونه طهارة حكيمية فنقول فى جوابه الوضوء انما يلزم بعد خروج النجس لزوال الطهارة اذ البدن كله يتنجس
بمخرج النجس اي نجس كان فهذه امر معقول فكان القياس ان يغسل البدن كله بعد خروج النجس فالنجس
الذى كان اقل خروجاً بقى الحكم فيه على القياس كالمغى واما ما كان اكثر خروجاً كالبول فاقصر فيه على غسل الاض
الاربعة التى هى صول البدن في الحد ودورق الاثام منه فعلا المخرج لان في غسل كل البدن بكل مرة خرجاً
عظيماً فالاعتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول الوضوء ليس هذا الاقتصار حق يعذر امر غير معقول فيحتاج
الى النية واما نجاسة البدن بمخرج النجس ازالة الماء لها فامر معقول لا يحتاج الى النية بخلاف التيمم فان التراب
فيه ملوث في نفسه غير مطهر بطبيعته فلذا يحتاج الى النية فيه فهذه الوجه الاربعة اذ ادرجت على العلل الطرية
تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتأثير لى يحصل لهم الخلاص عنها واما العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة
الا المعارضة فيلشارة الى انه تجرى فيها الممانعة وما قبلها وهو القول بموجب العلة ولا يجرى فيها بعد الممانعة
وهو فساد الوضع والمعارضة والمناقضة كنهى الى العلل المؤثرة لا تحتل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر
اثرها بالكتاب والسنة والاجماع فكان الكتاب السنة والاجماع لا يحتل المناقضة وفساد الوضع كنهى الى العلل
الثابتة بكل واحد من الكتاب السنة والاجماع لا تحتلها امثال ما ظهر اثره بالكتاب كنهى الى العلل

لكنه اذا تصور مناقضة يجب دفعه من وجوه اربعة كما نقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فيورد عليه ما اذا لم يسيل فندفعه اولا بالوصف وهوانه ليس بخارج لان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دما فاذا زال الجلد كان ظاهرا لا خارجا ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع للتطهير

للحدث فظهر تأثيره في الحديث مرة في السبيلين بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر تأثيره بالسنة كالطواف فانه علة لعدم نجاسة سورسواكن البيوت فانه ظهر تأثيره مرة في سورة لقوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم والطوافات ومثال ما ظهر تأثيره بالاجماع كالانقلاب فانه علة لعدم قطع يد السارق في المرة الثالثة فلان فيه تقويت جسد المنفعة على الكمال فحدث السرقة انما شرع زاجر لا منقلا بالاجماع فلو قطع يد في المرة الثالثة لزم الانقلاب الممنوع اجماعا فذلك العلة لا تحتمل فساد الوضع اصلا بان لا تصلح علة لا تظهرت عليها مرة من الكتاب السنة والاجماع واما المناقضة فانها تتبع عليها صورة وان لم تتبع حقيقة واليه اشار بقوله لكن اذا تصور مناقضة يجب دفعه من وجوه اربعة وهي الدافع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف ثم بالحكم ثم بالعرض والتفصيل ياتي انتظره فبعض النقص يدفع بالمعنى الثابت بالوصف وبعضه بغيره من الاقسام الاربعة كما نقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فالحادث النفس علة للحدث وقد ثبت تأثيره مرة في السبيلين بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط فيورد عليه اي على تعليلنا هذا بالنقص من قبل الشافعي ما اذا لم يسيل اي لم يتجاوز المخرج فانه نجس خارج وليس بحدث فقد تخلف الحكم وهو الحادث عن هذه العلة وهي الخارج النفس فندفعه اولا بالوصف اي ندفع هذا النقص بالطريقين الاول بعدم الوصف وهوانه ليس بخارج لا تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دما فاذا زال الجلد اي فارق مكانه كان صار الدم ونحوه ظاهرا لا خارجا فالحاصل ان الوصف الذي هو علة للحدث ليس بموجود في مادة التخلف فان العلة هي الخارج النفس والم يسيل ليس بخارج بل هو ياد ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اي ثم ندفعه ثانيا بعدم المعنى الثابت بالوصف الذي كان شوته بالوصف بالدلالة لانه سبب هذا المعنى كان ذلك الوصف علة للحكم فاذا لم يوجد فيه ذلك المعنى لم يكن علة فاذا لم يوجد لعل لم يتخلف الحكم كما نقول في ذلك المثال لو سلم ان صفة الخروج موجود لكنه لم يوجد فيله المخرج لاني كان سببه علة وهو وجوب غسل ذلك الموضع للتطهير لانه ينزل بمخرج النفس الطاهرة الحاصلة للبدن كلفه فيجب اولا غسل ذلك الموضع من النجاسة ثم غسل البدن كله ولكن لما كان فيه جرح عظيم اقتصر على الاعضاء

هذا هو الحق في الخارج من غير السبيلين

فيه صار الوصف حجة من حيث ان وجوب التطهير في البدن با عتبار ما يكون منه لا يحتمل الوصف بالتجزى وهناك لم يجب غسل ذلك الموضع فانعدم الحكم لعدم العلة ويورد عليه صاحب الجرح السائل فندفعه بالحكم ببيان انه حدث موجب للطهارة بعد خروج الوقت وبالعرض فان غرضنا التسوية بين الدم والبول وذلك حدث فاذا الزم صار عفو القيام الوقت فكذا هنا كما المعارضة في نوعان معارضة فيها مناقضة

وقت الصلوة

الاربع تدفع المحرر فيلزم بسبب وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف هو الخارج النجس حجة عليه من حيث ان وجوب التطهير في البدن با عتبار ما يكون منه اى ما يخرج منه لا ما يكون من خارج فان النجاسة الخارجية يوجب غسل ذلك الموضع فقط لا يحتمل الوصف بالتجزى فلما وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل كل البدن لان العلة وهناك اى في غير السائل لم يجب غسل ذلك الموضع فانعدم الحكم لعدم العلة فكانه لم يوجد تجزى لعدم المعنى المذكور فلم يوجد الحكم وهو الحدث لان العلة موجود والحكم مغتلف كما قال الخصم ويورد عليه صاحب الجرح السائل عطف على قوله فيورد عليه فاذا لم يسئل الحاصل يورد علينا من جانبنا اشافى في المثال المذكور نقصان الاول ما دفعناه بطريقتين والثاني هو صاحب الجرح السائل فان ما يخرج من جرح نجس خارج وليس يحدث ناقض للوضوء مادام الوقت موجودا فندفع بالحكم اى ندفع بطريقتين الاول بوجود الحكم وعدم تخلفه بان نقول الحكم المطلوب ليس يختلف عن العلة وهذا الطريق قسم ثالث والنقصان الاول من ذكرهما والرابع سيحكي ببيان انه حدث موجب للطهارة بعد خروج الوقت يعنى لا تسلم ان ما يخرج مثل جرح السائل ليس يحدث بل هو حدث ولكن تاخر حكمه للضرورة الى ما بعد خروجه الوقت ولهذا يلزم الوضوء لذلك الحدث بعد خروجه الوقت وبالعرض عطف على قوله بالحكم اى ندفع ثانيا بوجود الغرض من العلة بان نقول فان غرضنا من هذا التعليل التسوية بين الدم والبول في الحاق الفرع بالاصل وذلك محصل الى اشار بقوله وذلك البول لذي جعلناه اصلا حدث فاذا الزم صار عفو القيام الوقت في صورة سلس البول فكذا هنا يعنى الدم كان حدثا فاذا الزم صار عفو فصل لتساوى بين البول لميس عليه الدم وما يخرج من بدن الانسان حيث يصير بسبب الدم عفو كالبول وهذا قسم رابع فتم اقسام دفع النقض ولما فرغ من دفع النقض شرع في المعارضة الواردة على العلة المؤثرة فقال ما المعارضة وهي اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم فان كان هو ذلك الدليل الاول بعينه فهو النوع الاول والا فهو النوع الثاني ففى نوعان النوع الاول معارضة فيها مناقضة فمن حيث

وقت الصلوة

ومعارضة خالصة اما المعارضة التي فيها مناقضة فالقلب وهو نوعان احدهما
قلب العلة حكماً والحكم علة وهو ما خوذ من قلب الاناء وانما يصح هذا فيما
يكون التعليل فيه بالحكم مثل قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم
ثيبتهم كالمسلمين قلنا المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانهم مائة لا يبرجم ثيبتهم
فلما احتمل الانقلاب فسد الاصل وبطل القياس والثاني قلب الوصف
شاهد اعلى المعلن بعد ان كان شاهدا له

تدل على نقيض مدعى المعلل تسمى معارضة ومن حيث ان دليله لم يصح دليلا له بل صار دليلا للمخهم
تسمى مناقضة لتحلل في الدليل ولما كان المعارضة اصلا فيه والنقض ذهنيا لان النقل القصدى
لا يرد على الدليل لمؤثر سميت معارضة فيها المناقضة لا مناقضة فيها المعارضة والنوع الثانى معارضة
= الصفة اما المعارضة التى فيها مناقضة فالقلب اى هو القلب فى اصطلاح الاصول والمناظرة والقلب
تغير التعليل الى هيئة تخالف الهيئة التى كان عليها بان يجعل المعلول علته والعلة معلولا مثلاً
على مثال قلب الاناء وهوى القلب الصميم نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهو ما خوز من
قلب الاناء اى جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فان العلة لكونها اصلا كانت اعلى من الحكم
والحكم لكونه تبعا كان اسفل منها وبهذا القلب يصير اعلى التعليل اسفله واسفله اعلاه فكان كقلب
الاناء وانما يصح هذا النوع من القلب فيما يكون التعليل فيه بالحكم بان يجعل المستدل حكم الاصل
علة لحكم اخر فیه ثم عداه الى الفرع واما اذا كانت العلة وصفا محضاً فلا يقبل هذا النوع مثل قوله راي
الشافعية الكفار جنس يجعل بكرهم مائة فيرجم ثبهم كالمسلمين والحاصل ان عندهم الاسلام ليس
بشرط الاصل فكما ان المحصنين من المسلمين يرمون وغير المحصنين يجعلون كذا الكفار يجب ان يرم
المحصنون منهم ويجعل غيرهم فجعلوا اربعة المائة علة لرمج الثيب بالقياس على المسلمين وهو فى الواقع حكم
شرعى وعندنا لما كان الاسلام شرطا للاحصان والكفار كلهم غير محصنين فليس عليهم الا الجدل بكرهم
ثبهم فيه سواء عارضتهم بالقلب قلنا السلم وانما يجعل بكرهم مائة لانه يرمج ثبهم اعنى لانسلم ان الجدل علة
لرجم في المسلمين حتى يقال ان الجدل يوجد في ثب الكفار فيجب لرمجهم ايضا بل لاهرى بالعكس وهوان الرجم علة
لجلد المائة في المسلمين فلما احتمل الانقلاب فضلا اصل بطل القياس فهد القلب معارضة صورة حيث
علل لسائل بتعليل يدل على خلاف حكم الذى اوجبه المعلل وهو رجم ثبهم وفيها معنى المناقضة حيث
فسد دليلهم بانه لا يصلح علة والنوع الثانى من القلب قلب الوصف شاهد اعلى المعلل بعد ان كان شاهدا له

وهو ما خوذ من قلب الجراب فإنه كان ظهره اليك فصار وجهه اليك إلا أنه لا يكون إلا بوصف زائد فيه تفسير للاول مثال قولهم في صوم رمضان أنه صوم فرض فلا يتأدى إلا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صوماً فرضاً استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء لكنه إنما يتعين بعد الشروع وهذا تعيين قبل الشروع

أي للمعلل بأن جعل السائل وصف المعلل شاهد لنفسه بعد أن كان شاهد الم وهو أي هذا القلب ما خوذ من قلب الجراب الجراب بالفقر والكسر توشه دان واجراب إذا قلب يجعل ظاهراً باطناً وباطناً ظاهراً فإنه الضمير للشأن اول الوصف وهذا الرحم كان ظهره أي ظهر الوصف اليك حيث كان شاهداً لك يحتاج عنك كمن يقدم ليخاصم وجهه كان إلى الخصم وهو السائل حيث كان يحتاجه و يقابله فإذا قلب بعده فصار وجهه اليك وظهره إلى الخصم حيث صار شاهداً عليك يحتاجك عن خصمك هذا إذا براد من كاف الخطاب المعلل فإن يراد السائل كان معناه كان ظهر الوصف اليك بما أيها السائل حيث كان معرضاً عنك كمن ينهب معرضاً عن رجل يصير ظهره إليه فخر كان الوصف شاهداً عليك فإذا قلب صار مقبلاً اليك ومعرضاً عن المعلل فصار شاهداً على المعلل فهذا القلب معارضة من حيث أنه يدل على خلاف مدعى الخصم وفيه منة قضت من حيث أن دليله لم يدل على مدعاة وأهل المناظرة يسمونه بالمعارضة بالقلب إلا أن أن لا يكون إلا بوصف زائد فيه تفسير للاول أي هذا النوع من القلب لا يتحقق إلا بوصف زائد على وصف المعلل يكون في ذلك الوصف تفسير وتقرير للوصف الاول لأنه لا تخيله فأنه فم ما يتوهم وروى من أن القلب لا يتحقق إلا بتعليق الحكم بعين ذلك الوصف فإذا زيد عليه وصف آخر لم يبق بعينه علة فيكون هذا تعليق الحكم بعلة أخرى فيكون معارضة محضة غير متضمنة للإبطال فإذا قال هذه الزائدة تفسير للوصف الاول لا تخيله فأنه فم مثلاً أي هذا النوع من القلب قولهم أي الشافعية في صوم رمضان أنه صوم فرض فلا يتأدى إلا بتعيين النية كصوم القضاء فجعلوا الفرضية علة التعيين فعارضواهم بالقلب جعلوا الفرضية دليلاً على عدم التعيين فقلنا لما كان صوماً فرضاً استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه من جانب الشارع كصوم القضاء فإنه يحتاج إلى تعيين واحد فكذا أصوم رمضان فيها سويان في ذلك لكنه أي صوم القضاء إنما يتعين بعد الشروع في الصوم وهذا أي صوم رمضان تعيين قبل الشروع من جانب الشارع حيث قال إذا سلخ شعبان فلا صوم إلا عن رمضان فصوم رمضان وقضاء سويان فإنه لا يحتاج إلى تعيين آخر بعد تعيين لكن رمضان

فسادها

وقد تقلب العلة من وجه آخر وهو ضعيف مثال قولهم هذه عبادة لا
يمضي في فاسدها فوجب ان لا يلزم بالشرع كالوضوء فيقال لهم لما كان
كذلك وجب ان يستوى فيه عمل النذر والشرع كالوضوء

لما كان متعينا من قبل الشارع فلا يحتاج الى تعيين العبد وصوم القضاء لما لم يكن كذلك يحتاج الى تعيين
العبد وحاصل المقام ان اصحاب الشافعي قالوا يجب تعيين النية لكل يوم من رمضان واستدلوا عليه
بأنه صوم فرض كصوم القضاء فكما يجب تعيين صوم القضاء بوجه الفرضية فكذلك يجب تعيين صوم
رمضان فجعلوا الفرضية علة للتعيين وقاسوا على صوم القضاء فعارضناهم بالقلب وجعلنا علة
عدم التعيين ما جعلوه علة للتعيين وهو الفرضية ولما اجهلوا الخصم الفرضية ولم يبين ان الفرضية
علة للتعيين قبل التعيين او بعده ففسرنا الفرضية التي كان وصفا شاهد لهم وزدنا في القلب لفظ
بعد تعيينه وقلنا ان الصوم الفرض بعد تعيينه لا يحتاج الى تعيين آخر وصوم رمضان متعين بتعين
الشارع قبل الشروع فيه وصار كصوم القضاء بعد تعيينه بسبب الشرع فكما ان صوم القضاء بعد تعيين
العبد لا يحتاج الى تعيين آخر فكذلك صوم رمضان تعيينه من جانب الشارع لا يحتاج الى تعيين آخر وهو
تعيين العبد فوصفنا لفرضية كان شاهدا لهم حيث كان علة للتعيين ووافرنا في القلب وقلنا هلا
الوصف تعيين لا يحتاج الى تعيين آخر صار شاهدا لنا وفي هذا التفسير ليس تغير الوصف بل تقريره و
تفسيره وقد تقلب لعله من وجه آخر سوى الوجهين المذكورين ويسمى قلب التسوية وهو ضعيف
بل فامس مثاله قولهم اي اصحاب الشافعي في حق التوافل حيث لا تجب بالشرع ولا تقضى بافسادها
عندهم هذه اي التوافل عبادة لا يمضي في فاسدها اي اذا فسدت بنفسها بظهور الحدث من المصلي
لا يجب اتمامها وهذا بخلافه كجرح فانه يجب بالشرع لان المضي يجب فيه بعد افساد فوجب ان لا يلزم بالشرع
كالوضوء فاصحاب الشافعي جعل علة عدم التزم في التوافل عدم الامضاء في الفساد وقاسوا على الوضوء
حيث لا يمضي في فسادها فقالوا كما ان الوضوء لا يلزم بالشرع لعدم الامضاء في الفساد فكذلك التوافل لا تجب
بالشرع لعدم الامضاء في الفساد فيقال لهم في الجواب لما كان كذلك اي لما كانت هذه التوافل لا تقضى في
فسادها وصارت كالوضوء حيث لا يمضي في فسادها وجب ان يستوى فيه اي فيما شرع من العبادة التوافل على النذر والشرع
الشرع كالوضوء اي كما يستوى عمل النذر والشرع في الوضوء حيث لا يلزم الوضوء بها والوضوء كان عندكم اصلا و
مقياسا عليه كذلك يجب ان يستوى عمل النذر والشرع في الفرع وهو التوافل الاستواء في التوافل لا يمكن ان يكون
بعدم التزم في التوافل بالنذر والشرع بالاجماع فوجب ان تجب بالشرع ايضا التحقق الاستواء فيها فالوصف

فسادها

وهو ضعيف من وجوه القلب لأنه لما جاء بحكم آخر ذهب المناقضة وكان المقصود من الكلام معناه والاستواء مختلف في المعنى ثبوت من وجه وسقوط من وجه على وجه التضاد وذلك مبطل للقياس ولها المعارضة الخاصة فنوعان أحدهما في حكم الفرع وهو صحيح

الذي جعله أصحابنا لشافعي علة عدم اللزوم وهو عدم الأمضاء في الفساد جعلناه علة للاستواء ويلزم منه اللزوم بالشرع فكان قلبا من هذا الوجه وهو أي هذا النوع من القلب ضعيف من وجوه القلب من وجهين أحدهما ما بينه المم بقروله لأنه لما جاء بحكم آخر أي بلبناء السائل بحكم آخر وهو التسوية وهو ليس بما تقتض الحكم الأول وهو عدم لزوم النوافل بالشرع لأن المستدل لم ينف التسوية لكون أشياها مناقضا لمدعاه ذهب المناقضة التي هي شرط لصحة القلب والثاني ما بينه المص في هذا القول ولأن المقصود من الكلام معناه ولا ينظر في الألفاظ والاستواء الذي أثبتته الخصم بالعلة المذكورة مختلف في المعنى إذا استواء بين النذر والشرع في الأصل أي الوضوء باعتبار عدم الإلزام فإن الوضوء كما يلزم بالشرع لا يلزم بالشروع أيضا فعلى هذا الاستواء سقوط وفي الفرع أي النوافل باعتبار الإلزام فعلى هذا هو ثبوت واليه أشار بقوله ثبوت من وجه وسقوط من وجه على وجه التضاد فإن الاستواء في الأصل باعتبار عدم الإلزام وفي الفرع باعتبار الإلزام وذلك أي اختلاف الاستواء في الأصل في الفرع ثبوتا وسقوطا مبطل للقياس أي قياس المعارض بالقلب لأن من شروط القياس أن يتعدى الحكم من الأصل إلى الفرع بعينه أي بلا تفاوت وهو هنا منتف إذ الاستواء الذي في الأصل متضاد للاستواء الذي أثبتته المعارض في الفرع إذ في الأول سقوط وفي الثاني ثبوت وإن شارك أحدهما الآخر في الاسم أي في اسم الاستواء لأنه لا اعتبار بالألفاظ وإنما المقصود المعنى وبين الاستوائين في المعنى اختلاف بل تضاد صريح فكيف يصح القياس أما المعارضة الخاصة عن معنى المناقضة وأهل المناظرة يسمونها بالمعارضة بالغير فنوعان أحدهما في حكم الفرع بأن يقول المعترض لنا دليل يدل على خلاف حكمك الذي أثبتته في المقيس لها خمسة أقسام كما بدأ ذكره بالتحصيل في المطولات ولما عرض المصنع ذكرها فأناسب لنا الاعتراض وهو صحيح لما فيه من الأبحاث حكم مخالف للحكم الأول بأبواب علة أخرى في ذلك المجلد بعينه مثاله ما إذا قال لشافعي إن المسح ركن في الوضوء فيسن تثلثه كالغسل فنقول في المعارضة للمسح في الراس مسح فلا يسن تثلثه كسهم الخفاف فجعل الركنية علة للتثلث وقاس على غسل الأعضاء المفروضة ونحن أثبتنا حكما مخالفا لما أثبتته الشافعي وهو عدم تثلث المسح بأبواب علة أخرى وهي المسح قسنا على الخف فكما

والثاني في علة الأصل وذلك باطل لعدم حكمة لفساده لو افاد تعديته لانه
لا اتصال له بموضع النزاع الا من حيث انه يتعدى تلك العلة فيه عدم العلة
لا يوجب عدم الحكم وكل كلام صحيح في الأصل يذكّر على سبيل المفارقة فاذا ذكره
على سبيل الممانعة لقولهم في اعتناق الراهن لانه تصرف يلاقى حق المرتهن
لا يستتبع التثليث فيه لا يسن في الراس لان السهم الذي علة لعدم التثليث موجود فيهما والنوع الثاني
معارضة في علة الأصل أي المقيس عليه وسيمت بالمفارقة بان يقول عددي دليل يدل على ان العلة في
المقيس عليه شيء آخر لم يوجد في الفرع وهي نشأة أقسام كلها مشروطة في المطولات مثاله ما اذا علمنا في بيع
الحديد بانه موزون قوبل بمجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب الفضة فيعارضه الشافعي بان العلة
في الأصل أي الذهب الفضة ليست ما قلت وهو اتحاد القدر مع الجنس بل هي الثمنية وتلك كما توجد في الجنس
وذلك النوع من المعارضة باطل لانه لا يخلو اما ان يثبت المعارض في مقابلة علة المستدل علة متعدية كما اذا
علمنا في حرمة بيع الجبس بالجص متفاضلا بالكيل والجنس كالخطة والشعير فيعارضه السائل ويثبت
علة اخرى وهي الاقتيات والاذا خار وهي متعدية توجد في غير الخطة والشعير كالانهر والدرن ويقول تلك العلة
لا توجد في الجبس فلا يحرم البيع متفاضلا او علة غير متعدية كما اثبت الشافعي في الذهب والفضة علة
اخرى وهي الثمنية وتلك غير متعدية لا توجد الا في الذهب الفضة فعلى الثاني لا يصح تعليل المعارضة
لعدم حكماذ حكم التعليل التعدية كما مر سابقا فاذا اثبت علة غير متعدية يفسد التعليل لعدم حصول
الغرض منه وعلى الاول التعليل ايضا فاسد واليه اشار بقوله وفساده لو افاد تعديته وبين وجه الفساد
بقوله لا اتصال له بموضع النزاع الا من حيث انه يتعدى تلك العلة فيه عدم العلة لا يوجب عدم الحكم
والحاصل ان المعارضة لا تعلق لها بالمقارعة فيه الا انها تنقيد عدم تلك العلة في عدم العلة لا يوجب
عدم الحكم اذا الحكم يثبت بالشيء فبعد فساد تلك العلة تبقى علة اخرى وهي تكفي ولما كان المعارضة في
علة المستدل فاسدا هذا اكثر من قاعدتين فاعادة بيان تلك المعارضة ليكون تلك المعارضة مقبولة
اوردت هذه القاعدة فقال وكل كلام صحيح في الأصل أي في وضعه واصل جوهره يذكّر على سبيل
المفارقة التي هي باطلة عند الأصوليين فاذا ذكره على سبيل الممانعة التي هي طريق مقبول عند فخر بن
ذلك الكلام من حيز الفساد الى حيز الصحة ويكون مقبولا باصلا ووصفا جميعا لقولهم أي اصحاب
الشافعي في اعتناق الراهن عبده المرهون عند المرتهن انه لا يفتن اعتناقه اذا كان معصرا ولهم
قولان في الموسر وذلك لانه أي الاعتناق تصرف من الراهن يلاقى حق المرتهن

بالابطال فكان مردودا كالبيع فقالوا ليس هذا كالبيع لانه يحتمل الفسخ بخلاف
العقق والوجه فيه ان يقول القياس لتعدية حكم الاصل دون تغييره وحكم
الاصل وقف فاحتمل المرد والفسخ وانت في الفرع تبطل صلاحها لا يحتمل
الفسخ فصل في الترجيح واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح وهو
عبارة عن فضل احدا لمثلين على الآخر وصفا

بالابطال فكان مردودا كالبيع فلما لا ينفذ مع العبد لمهون لا ينفذ اعتاقه والعلة المشتركة بينهما
تصرف يلاقى حق المرتقن بالابطال فقالوا في جوابه اعلم ان المعارضة في علة الاصل سميت بالمعارضة لانه
ان السائل بعلة يقع بها الفرق بين الاصل والفرع وهي فاسدة عند اكثر من جوز تلك المفارقة منا
قال في جوابه ليس هذا الى الاعتاق كالبيع لانه اى البيع يحتمل الفسخ بخلاف العقق فانه لا يحتمل
الفسخ فحصل الفرق بين البيع والعقق فعلة عدم جواز البيع على كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه وهذه
العلة لا توجد في الفرع اى الاعتاق فلا يصح ان يقاس الاعتاق على البيع فهذه الفرق صحيحة في نفسه لكنه
لما جاء به السائل الذى ليس له ولاية الفرق فلا يقبل منه فحتم ان يورد على سبيل الممانعة ليكون
مقبولا ومسموعا واليه اشار بقوله والوجه فيه ان يقول مسائل القياس انما يكون لتعدية حكم الاصل دون

تغيره وحكم الاصل وهو البيع ههنا وقف اى توقف ما يحتمل المرد في الابتداء والفسخ بعد الثبوت وانت
في الفرع اى الاعتاق تبطل اصلا اى البطلان كلياً ما لا يحتمل الفسخ والمرد وهو الاعتاق والحاصل
لا نسلم ان قياسكم صحيح لان الاصل هو البيع والفرع هو العقق وحكم الاصل هو التوقف لان بيع
الرهن موقوف على اجازة المرتقن لانه باطل فاسد في نفسه فهذه الحكم لا يوجد في الفرع فان العقق لا
يتوقف على اجازة المرتقن ولا يحتمل الفسخ بعد وقوعه فعلى قياسكم كان ان يثبت التوقف فيه ولكنكم لما
اثبتتم ان هذا الحكم فاسد في الفرع اثبتتم حكماً آخر وهو البطلان فقلتم ان الفرع وهو العقق باطل وهذا الحكم
حكم جديد لا يتعدى من الاصل ومع البيع لان ذلك الحكم لم يكن موجوداً فيه فكيف تعدى منه الى الفرع قبل هذا الا

تغير حكم الاصل ولما فرغ عن بيان المعارضة شرع في بيان بعضها فقال فصل في الترجيح واذا قامت المعارضة
كان السبيل فيه اى المعارضة وضهير المذكور باعتبار المصدر الترجيح اى ترجيح احدا لمعارضين على الاخر
بمحبت متدفع المعارضة فان اتى المستدل بالترجيح متدفع بمعارضة السائل وثبت دعوى المستدل بالترجيح
فان لم يأت بمصارف مقطوعا والسائل ان يعارضه بترجيح آخر وهو عبارة عن فضل احدا لمثلين على الآخر وصفا
فان قيل فضل احدا لمثلين على الآخر رجحان وليس بترجيح كما لا يخفى فكيف يصح تفسير ال ترجيح

فصل في الترجيح

لانه وانما جعلنا
علة عدم جواز
البيع كونه محتملا
للفسخ لان حق
المرتقن فيه بان
حيث يمنع البيع
من التنازع بطلان
العقق فانه صريح
من ابد في محله
ولا يمكن المرتقن
الفسخ من نقاده
٢٣

٢٣

حقي قالوا ان القياس لا يترجم بقياس آخر وكذلك الكتاب والسنة وانما
يترجم البعض على البعض بقوة فيه وكذلك صاحب الجراحات لا يترجم
على صاحب جراحة واحدة

بالرجحان فان الاول هو المصدر والثاني هو الحاصل بالمصدر واقول توجيه الكلام على وجهي الاول على
حذف المضاف من فضل حد المثلين فنقد ير الكلام هو عبارة عن بيان فضل حد المثلين على الآخر
الثاني المراد من الترجيح الرجحان فنقد ير الكلام وهو اي الرجحان عبارة عن معنى قوله وصفان لا يكون
ذلك الشيء الذي يقع به الترجيح دليلا مستقلا بل معنى في الدليل حتى قالوا ان القياس لا يترجم بقياس
آخر ثالث يؤيده فانه يكون ح في جانب قياس وفي جانب آخر قياسان كما لا يترجم شهادة اربعة على
شهادة شاهدين لان مدار الترجيح على وصف زائد حتى يترجم شهادة عادل على شهادة فاسق لا على
زيادة مستقلة فلوترجم قياس بانضمام قياس اخر اليه يلزم هذا نعم لو كان احدا لقياسين قويا و
الاخر ضعيفا لم يترجم القوي على الضعيف بزيادة وصف القوة وكذلك الكتاب والسنة حتى لا يترجم
على ايتباية ثالثة تؤيد بها وكذلك الحديث لا يترجم على حديث يعارضه بحديث ثالث يؤيده وانما
يترجم البعض على البعض بقوة فيه فيكون الاستعانة بالصحيح لا ثم مقدا على القياس الجلي لافساد الاثرو
الكتاب الذي هو محكم قطعي مقدا على ما هو ظرف والحديث المشهور مقدا على الخبر الواحد وكذلك صاحب الجراحات
لا يترجم على صاحب جراحة واحدة فان جرح رجل رجلا جرحه واحدة صالحة للقتل خطأ وجرحه اخر جراحات
متعددة كذلك ومات من ذلك كانت الدية على عاقلتهما سواء ولا يترجم صاحب الجراحات المتعددة على
صاحب جراحة واحدة بان يجعل دية كاملة او زائدة على دية كل جراحة من جراحاته تامة تصلح
معارضة الجراحة صاحب واحدة فلم يكن فصفا فلا يقع بها الترجيح نعم لو كانت جراحة احدهما اقوى من الاخر
ينسب لموت اليه بان قطع واحد يد رجل والاخر جرحه فبئس القاتل هو الجار اذا لا يتصور البقاء بدلا
الرقية بخلاف اليد فيصح الترجيح ف اعلم ارشدك الله تعالى هذا ما ذهب اليه اكثر الاصوليين
من انه لا يصح الترجيح بكثرة الأدلة وذهب بعض اهل النظر من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي
الى انه صحيح لان الدليل الواحد لا يعارض الا دليلا واحدا من جنسه فيمتسا طان بالتعارض فيبقى الدليل
الاخر مسلما عن المعارضة فيصح به الترجيح ولان المقصود من الترجيح قوة الظن الصادر من احدي
الامارتين المتعارضتين وقد حصل قوة الظن في الدليل الذي عاضده دليل اخر مثله في اثبات الحكم
فيترجم على الاخر بامرية ودليل الفريق الاول هو ان الشيء انما يتقوى بصفة توجد في ذاته لا بانضمام

والذي يقع به الترجيح اربعة الترجيح بقوة الاثر لان الاثر معنى في الحجته فمهما قوى
كان اولى لفضل في وصف الحجته على مثال الاستحسان في معارضة القياس
والترجيم بقوة ثباته على الحكم المشهود به كقولنا في مسهم الراس انه مسهم لاننا ثبت
في دلالة التخفيف من قولهم انه ركن في دلالة التكرار فان اركان الصلوة تمامها بالاكمال
دون التكرار فاما اثر المسهم في التخفيف فلازم في كل ما لا يعقل تطهيرا كالتيمة ونحوه

مثله اليه كما نرى في المحسوسات وهذا لان الوصف لا يتقوم بنفسه فلا يوجد الا بتبعه فبما يتقوى به
الموصوف الذي قام به هذا الوصف واما الدليل الذي مستقل بنفسه فلا يوجد في غيره حتى يقوى به الغير
فيكون كل واحد معارضا للدليل الذي اوجب الحكم على خلافه فيساقط الكل بالتعارض واختلاف العمل
فقال بعضهم اذا تعارض نصان ترجح احدهما بالقياس لان القياس غير معتبر في مقابلة النص فكان
بمقتضى الوصف للنص الذي يوافقه وتابا له فيصلح مرجحا وقال الآخرون لا يصح وهذا هو الصحيح لان
القياس وان لم يعتبر في مقابلة النص ولكنه دليل مستقل بنفسه لا يوجد في غيره كالاصوات و
الترجيم انما يقع بها كما علمت انفا والذي اى المعنى الذي يقع به الترجيم اى ترجيم احد القياسين على الآخر
على وجه الصحة اربعة الاول الترجيم بقوة الاثر لان الاثر معنى في الحجته لا امر مستقل بنفسه لا توجد
تبعه لغيره فمما قوى الاثر كان الاحتجاج به اولى لفضل في وصفه بحجته هو الاثر فلما قوى حصل
فيه فضل وزيادة وهي القوة على مثال الاستحسان في معارضة القياس فانه اذا يكون الاثر في الاستحسان اقوى
يرجح على القياس وان كان مؤثرا وكان عكسه والثاني الترجيم بقوة ثباته اى ثبات الوصف على الحكم المشهود به
بان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المعلق به من وصفه لقياس الآخر كقولنا في مسهم الراس انه مسهم
فلا يسن تكراره فالحكم للمشهود به بناء على تكرار المسهم وعلتنا المسهم فهذا الوصف الزم لاثبات هذا الحكم
لانما ثبت اى له زيادة تاتى في دلالة التخفيف من قولهم اى الشافعية انه ركن في دلالة التكرار فان

اركان الصلوة تمامها بالاكمال دون التكرار فاما اثر المسهم في التخفيف فلازم في كل ما لا يعقل تطهيرا
كالتيمة ونحوه والحاصل ان اصحاب الشافعي يقولون يسن تكرار مسهم الراس وعندنا لا يسن فجعلنا صواب
الشافعي علته التكرار الركينة ونحن جعلنا علته عدم التكرار والذي هو التخفيف المسهم فحق نقول لهم وصفكم
وهو الركينة ليس بالزم لهذا الحكم وهو التكرار لان هذا الوصف عام يشمل اركان الوضوء والصلوة وغيرها
وهي لا تجوز سنة التكرار في غير الوضوء بل من قضية الركن في الصلوة تمامها بالاكمال فالتكرار حتى لم يشتره تكرار
القيام الركوع والسجود والاكمال اما السجدة فذكرها ليس من باب تكليل بل كل مجد ركن على جهة لا يجوز الصلوة

له فاقيل فعل
هذا يلزم ان يكون
الشافعي لا يعمل
راجعا الى العادل
لان اثره قوى
فيقال ما لا سلم
الاختلاف بعد ذلك
بازيادوه النص
فليس بها اوزار
متفاوتة بعضها
فوق بعض لا لانا
امر مضبوط لا يتعد
وهو الاحتساب
عن الكبار وغيرهم
الاصرار على الصفا
١٣ منه

والترجيح بكثرة الاصول لان في كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم معه والترجيح
بالعدم عند عدمه وهو اضعف من وجوه الترجيح لان العدم لا يتعلق به حكم

تري في التيمم ومع الخف الجبار فوصف المسح الزم للحكم المذكور واحتراز بقول في كل ما لا يعقل تطهيرا
عن الاستحالة بغير الماء فانه سمح شرعا فيه التكرار اذا زالت الغفاسة بتكرار مسح الحجارة معقول والثالث الترجيح
بكثرة الاصول بان يشهد لاحد الوصفين اصل واحد للاخر اصلان او اصول كوصف المسح في مسئلة التلث
فانه يشهد بصحة اصول ثلاثة مثل مسح الخف الجبيرة والتيمم لم يشهد لوصف الخصم هو الركبة الا اصل واحد
وهو الغسل فيترجح وصفه على المراد بالاصل لم يقس عليه كما علمت من المثال فثبت القه من الترجيح عند الجمهور
صحيح لان في كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم مع اي وصف كان المحجة على الوصف الاصل المستنبط منه لكن
كثرة الاصول توجب زيادة تأكيد لزوم الحكم بذلك الوصف من وجه اخر غير ما ذكرنا من شدة التأثير والثبات على الحكم
فيحدث بها قوة في نفس الوصف فلذلك صلحت للترجيح وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ان الترجيح
بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الدلائل في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الدلائل على
ما لم تكن هذا اوله من جنس الترجيح بكثرة العلة اذ شهادة كل اصل بمنزلة شهادة كل علة على هذا
من قبيل كثرة الدلائل القياسية او كثرة وجه الشك في فلان هذه كلها الاصل للترجيح وهذه الوجه
الثلاثة ترجع الى معنى واحد هو الترجيم بقوة تأثير الوصف ولكن تعدت باختلاف الجهات فان الترجيم في
الاول النظر الى نفس الوصف في الثاني بالنظر الى الحكم وفي الثالث بالنظر الى الاصل فتفكر في هذا المقام
فانه من مزاله اقسام والترجيح بالعدم اي عدم الحكم عند عدم مدي عدم الوصف يسمى هذا بالعكس و
الطردان يوجد الحكم عند جود الوصف فالوصف الذي يطرز وينعكس بان يوجد الحكم عند وجوده وينعدم
هذا فعلا ماولى وادرج من الوصف الذي يطرز بان يوجد الحكم عند جود الوصف ولا ينعكس بان لا ينعكس عند
انفكاك مثاله قولنا في مسح الرأس انه سمح في الوضوء فلا يشترط التلث فان هذا الوصف ينعكس الى قولنا ما لا
يكون سمحا فيمسح التلث كغسل الوجه نحو خلاف وصف الركبة فانه لا ينعكس الى قولنا ما ليس بركن لا يس
تثليثه فان المنفضة والاستنشا في الوضوء وتسميها بالركوع والسجود في الصلوة انها ليست بركن في الوضوء
وفي الصلوة ومع هذا يستثليثها وهذا القه من الترجيم صحيح من عامة الاصوليين لان عدم الحكم عند عدم الوصف
دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف ولكن هو اضعف من وجوه الترجيم لان العدم لا يتعلق به حكم لان
العدم ليس بشئ فكيف يتعلق به الرجحان فلذلك الوارد به منهم من الاقسام الثلاثة كان راجحا عليه قال
بعض المتأخرين لا عبرة لان العدم لا يتعلق به شئ فالوجوب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس

لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند مد كان اوضح لصحة واذا تعارض
ضرباً ترجيح كان الترجحان بالذات احق منه بالجمال لان الحال قائمة بالذات
تابعة له والتبع لا يصلح مبطلا للاصل وعلى هذا

بشي والرجحان انما يحصل باهر مجرى فدفع المصير هذا الاستدلال بقوله لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم
عدم عند مد كان اوضح لصحة لان الوصف الذى يوجد الحكم عند وجوده وينعدم عند انعدامه اوضح وصفاً
من الذى لا ينعدم الحكم عند انعدامه فالرجحان انما يضاف حقيقة ونسباً للمعنى الى الاختصاص المستفاد
من عدم الحكم عند انعدامه ان كان اضافته بحسب لظاهر الى العدم ولهذا يضعف هذا القسم اعلم
انه كما يقع التعارض بين الادلة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من
القياسين ترجيح من وجه وهو اى التعارض بين الترجيحين على ثلاثة اقسام لانه لا يخلو من ان
يقع كل واحد من الترجيحين بمعنى راجع الى الذات او الى الحال او احدهما بمعنى راجع الى الذات و
الاخر بمعنى راجع الى الحال ففي القسمين الاولين راي للتعارض بين الترجيحين بمعنى راجع الى
الذات والتعارض بين الترجيحين بمعنى راجع الى الحال يطلب الترجيح بقوة المعاني ان امكن والا
بقى التعارض وتحقيق التساقط وفي القسم الثالث اى التعارض بين الترجيحين احدهما بحسب
معنى راجع الى الذات والاخر الى الحال كان الترجيح بحسب معنى راجع الى الذات اولى واحق من
الترجيم الذى بحسب معنى راجع الى الحال واليما شارك المصير بقوله واذا تعارض ضرباً ترجيح بان يكون
لكل واحد من القياسين المتعارضين ترجيح فاحد الترجيحين بحسب معنى في الذات والاخر
بحسب معنى في الحال فخر كان الرجحان بالذات احق منه اى من الرجحان الحاصل بالجمال
والحاصل ان الترجيح بحسب الوصف الذاتى احق من الترجيح بحسب الوصف العارض لان
الحال اى الوصف العارض قائمة بالذات تابعة له اى للذات والتبع من حيث هو تبع لا يصلح
مبطلا للاصل من حيث هو اصل اقول فيه فظن لان المتبادر من قوله لان الحال ثم ترجيح الذات
على الوصف ولا كلام فيه وانما الكلام فى وصفين احدهما وصف ذاتى والاخر وصف عارضى
كما يدل عليه سياق الكلام فالاولى ان يقال ان الوصف العارض قد ينفك عن الذات و
يوجد الذات بغيره والوصف الذاتى لا ينفك فلا يوجد الذات بغيره وترجيم الوصف الذى
لا يوجد الذات بغيره ولا ينفك عنه على الوصف الذى ينفك ويوجد الذات بغيره ظاهرة
على هذا الاصل وهوان الترجيح بالوصف الذاتى اولى من الوصف العارض

قلنا في صوم رمضان ان يتأدى بنية قبل ان تصاف النهار لا نذكر في احد يتعلق
بالعزيمة فاذا وجد في البعض دون البعض تعارضاً فترجحنا بالكثرة لانه من باب
الوجود ولم نترجح بالفساد احتياطاً في باب العبادات لانه ترجيح بمعنى في الحال فصل
ثم جملة ما ثبت بالحجج التي مر ذكرها سابقاً على باب القياس شيان

قلنا في صوم رمضان ان يتأدى بنية ثابتة قبل ان تصاف النهار الشرعي لانه في صوم رمضان ركن واحد بوحدة
اعتبارية شرعية حيث لا يفرق يتعلق صحة بالعزيمة او القصد والمراد النية فان الصوم لا يصح بدون النية
فلذا وجدنا العزيمة في البعض دون البعض تعارضاً في البعض فاما ان يفسد الكل واما ان يصح الكل
فلابد من ترجيح احدهما على الآخر فالشافعي رحمه الفاسد على الصحيح بوصف العبادات فانها وصف واجب للفساد
حيث لم توجد بعد النية فالعبادة وصف عارض في الالساك للحروف لان الالساك بحسب المذات ليس
بعبادة بل صار عبادة يجعل الله تعالى وهو امر خارج عن الالساك وقد قلنا الترجيم لوصف ذاتي اقوى من
وصف عارض فترجحنا الصحيح الذي وجد فيه النية بالكثرة اي بكثرة اجزاء الصوم لوقوع النية في اكثر النهار
حيث في قبل ان تصاف النهار الترجيم بالكثرة ترجيح بوصف في لان المراد بالوصف الذاتي وصف يقوم بالشيء
بحسب انما او بحسب بعض جزائه والكثرة وصف بالكثير يقوم بحسب جزائه فتكون صفاتاً اتية لانه في المكثرة
من باب الوجود اي امر جود في هو وصف في ان يقوم بالكثير بحسب جزائه ويمكن التوجيه بوجوه اخرى وهو ان
يرجع الضمير في قوله لانه الى الترجيم بالكثرة كما هو الظاهر في المعنى ورجحنا بعض العييم بالكثرة لان هذا
الترجيم من باب الوجود اي بوصف في لان الوصف لعارض بمنزلة المعدوم في مقابلة الوصف لذاتي فيصح
اختصاص الوصف لذاتي بالوجود وله هنا توجيه آخر لانه ذكره لصيق المقام ولم نترجح بالفساد اذ زائدة احتياطاً
في باب العبادات والمعنى لان ترجيح الفاسد بالعبادة هنا كما نترجح جانب الفاسد في باب سائر العبادات للاحتياط فانه
اذا جتمع فيها جهة الفساد ووجه الصحة يترجح جهة الفساد احتياطاً اتفاقاً فالشافعي في الصوم ايضا يترجح الفساد
للاحتياط وانما لم يترجح هنا جانب الفساد لانه في ترجيح الفساد بالعبادة ترجيح بمعنى في العالي بوصف عارض في
اذا العبادات في الصوم امر عارض في كامل اتفاقاً فكيف هذا للمقام فانه من زواله قد اقام اعلم انه قد سبق ان موضوع علم اصول
على المذاهب المختار هو اذ لا تال لا يبعد الاحكام جميعاً فاما في المصنوع من حيث الادلة التي هي مثبت الاحكام شرعاً في حيث
الاحكام فقال فصل ثم جملة ما ثبت بالحجج التي مر ذكرها سابقاً على باب القياس شيان قوله التي
مر ذكرها سابقاً على باب القياس يفيد ان القياس لا يثبت شيئاً لانه مظهر لا يثبت فالمعنى
الدلة الثلاثة اعني الكتاب والسنة واجماع الامة يثبت شيئين احدهما

الاحكام المشروعة وما يتعلق بها لاحكام المشروعة وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفته هذه الجملة فالحقناها بهذا الباب لتكون وسيلة اليه بعد احكام طريق التعليل اما الاحكام فانواع اربعة حقوق الله تعالى خالصة

الاحكام المشروعة اي التكليفية كالحل والحرم والندم والكره وسيا يتك الوضوح انشاء الله تعالى والثاني ما يتعلق بالاحكام المشروعة وهو الاحكام الوضعية كالحكم بالسببية والشرطية فانه يبحث المصنف في القسم الثاني عن السبب العلة والشرط والعلامة والبحث من هذين القسمين بحث عن المحكوم به اعني فعل المكلف بعد ذلك يبحث المحكوم عليه وهو المنطوق كما سيبين للم في فصل العقل الالهية والامور المعترضة عليها وتلك الامور وعواض المكلف المتى يبحث عنها في هذا العلم ووجه الضبط ان الحكم الذي هو من صفات فعل المكلف من الوجوب الفرضية والحرم من الكراهية يحتاج الى الحكم وهو الله تعالى لا العقل والى المحكوم عليه هو المكلف والى المحكوم به وهو فعل المكلف ولما كان يراد للثبوت للاحكام ما يتعلق بالاحكام لما كان هو الدالة الثلاثة لا القياس فلم يلحق البحث

عن هذه الجملة بالقياس حيث انق الم بحث بعد القياس دفعه وقوله وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفته هذه الجملة وهي الاحكام وما يتعلق بها لاحكام فالحقناها اي هذه الجملة بهذا الباب اي باب القياس حيث جرى بها بعد القياس لتكون معرفته هذه الجملة وسيلة اليها الى القياس بعد احكام طريق التعليل ببيان شروط القياس وحكمه وبيان الفرق بين العلة المؤثرة والطردية وبيان المعارضات والتزجيم والحاصل ان البحث من هذه الجملة تنمة لبحث القياس لان القياس تعدية حكم معلوم ثابت بسببه وشروطه لوصف معلوم ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفته هذه الجملة فلذا اردنا البحث عن هذه الجملة بعد القياس كما اوردها ناسا بآ تحت شروط القياس وحكمه والعلة المؤثرة والطردية والمعارضات والتزجيم فلا يقال لما كانت معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس فكان ينبغي ان يقدم القياس كما تقدم الوسائل على المقاصد لانا نقول القياس حجة من حجج الشرع فربما ان يقدم على هذه البحث ويلحق بالحجج الثلاثة ولا نذكرها لانه لما قلنا لانه البحث تنمة لبحث القياس فاندفع هذا السؤال لان التنمة انما يذكر بعد ما هو تنمة له وان كانت معرفة التنمة وسيلة اليه فانهم اما الاحكام فانواع اربعة والمراد بالحكم المحكوم به اي فعل المكلف الحكم بعمل الخطا بل انما هو الايجاب التحريم ونحوها والذي بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمه فلهذا التقسيم انما هو لفعل المكلف لاهذين المعنيين كما لا يخفى على العاقل النوع الاول حقوق الله تعالى خالصة وهو ما يطلب رعاية بجانب الله تعالى من حيث الامتنال الامر به بل رعاية بجانب العبد وقيل ما يتعلق به نفع العام كتعظيم الكعبة فان نفعه عام للناس باتخاذهم اياها قبلة وكحرمة الزنا يتعلق بها عموم النفع من سلامة الانساب

وَحَقُوقُ الْعِبَادِ خَالِصَةٌ وَمَا اجْتَمَعَ فِيهِ حَقَانٌ وَحَقُّ اللَّهِ تَعَالَى فِيهِ غَالِبٌ كَحُدِّ
الْقَذْفِ وَمَا اجْتَمَعَ فِيهِ وَحَقُّ الْعَبْدِ فِيهِ غَالِبٌ كَالْقَصَاصِ وَحَقُوقُ اللَّهِ تَعَالَى
ثَمَانِيَةُ أَنْوَاعٍ عِبَادَاتُ خَالِصَةٌ كَالْإِيمَانِ وَالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَنَحْوِهَا وَعَقُوبَاتُ
كَامِلَةٌ كَالْحُدُودِ وَعَقُوبَاتُ قَاصِرَةٌ وَنَسَمِيهَا أَجْزِيَّةٌ وَذَلِكَ مِثْلُ حِرْمَانِ الْمِيرَاثِ
بِالْقَتْلِ وَحَقُوقُ دَائِرَةِ بَيْنِ الْأَمْرَيْنِ وَهِيَ الْكَفَّارَاتُ

وسلامة النفوس من الهلاك بسبب نزاع الزناة وارتفاع السيوف فيما بينهم كما نشاهد في زماننا
من حكومة النصارى خذلهم الله وهذا النوع انما ينسب الى الله لعظم خطره وعموم نفعه وتعظيمه تعالى
..... وهذا النوع ينفع بشئ فلا يجوز ان يكون شئ خاله بهذا الوجه
ولا يجهت التخليق لان الكل سواء في ذلك والنوع الثانى في حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة
خالصة كحرمة مال الخير ولهذا يباح بأباحة المالك والنوع الثالث ما اجتمع فيه حقان وحق الله تعالى
فيه غالب كالحلقة القذف فان فيه حق الله تعالى من حيث انه جزء لما فى الله تعالى عنه من هتك حرمة العفيف
الصالح وحق العبد من حيث ينزل به عار المقدس ولكن حق الله تعالى فيه غالب حيث لا يجزى الارث والعقوبة
وعندنا لما فى حق العبد غالب فيه فيجوز الارث والعفو عنه والنوع الرابع ما اجتمع فيه وحق العبد فيه غالب
كالقصاص فحق الله فيه نجات العالم عن القتل والفساد وحق العبد قوع المجازاة على نفسه ولكن حق العبد
فيه غالب حيث يجزى الارث والعفو فيجوز الاحتياض عنه بالمال وحقوق الله تعالى ثمانية انواع النوع الاول
عبادات خالصة لا يخالطها معنى العقوبة والمؤنة كالايمان وهو اصل العبادات حيث لا يصح عبادة بدونه
والصلوة وهي بعدد الايمان افضل العبادات ولذا قيل انما عماد الدين ومن تركها متعديا فقد كفر والزكوة
التي تتعلق بنعمة المال شكره ونحوها كالجهد والصوم والحج والنوع الثانى عقوبات كاملة كالحد ودخول الحدود
كاملتى الزجر حيث لا يتجاوز بعده غالباً والنوع الثالث عقوبات قاصرة في الزجر ونسبها اجزئية والحجزاء
قد يطلق على العقوبة كقوله تعالى جزاء بما كسبوا وقد يطلق على الثواب كقوله تعالى جزاء بما كانوا
يعملون فلتصور معنى العقوبة تسمى بالمجازاء ليحصل الفرق بين الكامل والقاصر وذلك مثل حرمان
الميراث بالقتل فان الجزاء الكامل فيه هو القتل وحرمان الميراث قاصر منه ولهذا اثبت بالقتل الخطاء
ولو كان كاملاً لم يثبت به كالقصاص والنوع الرابع حقوق دائرية بين الامر بين اى العبادة والعقوبة وهي
الكفارات فان فيها معنى العبادة من حيث يتادى بما هو محض عبادة كالصوم والصدقة والاعتاق
والاطعام ولا تجب على من هو ليس باهل للعبادة كالكفار وفيها معنى العقوبة لا تخالم تجب الاجزئية

وعبادة فيها معنى المؤنة حتى لا يشترط لها كمال الاهلية فهي صدقة الفطر و
مؤنة فيها معنى القرية وهو العشر ولهذا لا يبتدأ على الكافر وجاز البقاء عليه
عند قبحه ومؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج ولذلك لا يبتدأ على المسلم
وجاز البقاء عليه وحق قائم بنفسه

على افعال محمته صدرت عن العباد ولم تجل بتلك كسائر العبادات ولذلك حيث كفارات لانها سارات
للذنب ولكن جهة العادة خالية فيها عندنا الا في كفارة الظهار لانه منكر من القول وضرورة النوع الخامس
عبادة فيها معنى المؤنة اي الهنة والثقل وهي فعولته من مائت القوم امائتهم اذ احتلت مؤنتهم اي ثقلهم
وقيل هي مفعلة من الاكون بمعنى الخرج والعدل لانه ثقل على الانسان او من العين وهو التعب الشدة
والاصح هو الاول كذا في المغرب والصحاح حتى لا يشترط لها كمال الاهلية وهو العقل والبلوغ
نظر الى معنى المؤنة لان كمال الاهلية انما يشترط لما هو عبادة محضه فهي صدقة الفطر لمجة العبادة
فيها هي كونها طهرة للصيام عن اللغو والرفق ولهذا سميت في الشرع صدقة ويشترط النية في ادائها حيث
لا يصح بد من النية كسائر العبادات ويجب صرفها الى مصارف الصدقات ووجوبها على الانسان بسبب
راسل الخيرة كون الراس فيه مباديل على ان فيها معنى المؤنة كالنفقة ولكن لما كان معنى العبادة فيها غالبا
قلنا عبادة فيها معنى المؤنة ولهذا اوجب على الصبي المجنون عند جميع كسائر العبادات والنوع السادس مؤنة
فيها معنى القرية وهو العشر فانه في نفسه مؤنة لارض التي يزرعها اذ لو منعها خلاص لارض عند السلطان
ولكن فيه معنى العبادة حيث لا يجب ابتداء الا على المسلم ويصرف في مصارف الزكاة الا ان الارض اصل
والنماء وصف تابع فكان معنى المؤنة فيها اصلا ومعنى العبادة تبعاً ولهذا الى بسبب ان فيه معنى القرية
لا يبتدأ على الكافر كما لا يبتدأ سائر العبادات لانه ليس باهل للعبادة وجاز البقاء عليه بان ملك الذي
ارضاً عشرية للؤمن فيبقى عليه العشر كما كان عند محمد بن عبد الله المعنى للمؤنة فان الكافر اهل للمؤنة والنوع
السابع مؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج فانه في نفسه مؤنة للارض التي يزرعها حتى لو منعها استرد السلطان
منها لارض يعطيها الاخر ولكن فيه معنى العقوبة ولذلك لا يبتدأ على المسلم اذ المسلم ليس باهل للعقوبة
والذل في الابتداء ولكن لما كان معنى المؤنة فيها اصلا والمسلم اهل للمؤنة جاز البقاء عليه حتى لو اشترى مسلم
من كافر ارض خراج او اسلم الكافر وله ارض خراجية يوجب الخراج منه دون العشر رعاية لمعنى المؤنة والنوع
الثامن حق قائم بنفسه ثابت بذاته من غير ان يتعلق بمن العبد شيء منه حتى يجب عليه اداؤه
بل استبقاه الله تعالى لاجل نفسه وتولى السلطان الذي هو خليفة في الارض اخذها وقسمته

وهو خمس لغنائم والمعادن فانه حق وجب لله تعالى ثابتا بنفسه بناء على ان
 الجهاد حقه فصار المصائب به لم تكن لكنه اوجب اربعة اخماسه للغنائم منته
 فلم يكن حقا لزمنا اداؤه طاعة له بل هو حق استبقاه لنفسه فتولى السلطان
 اخذه وقسمته ولهذا يجوزنا صرفه الى من استحق اربعة الاخماس من الغنائم
 بخلاف الزكاة والصدقات وحل لبني هاشم لانه على هذا التحقيق لم يصبر من
 الاوساخ واما حقوق العباد فانها اكثر من ان تحصى واما القسم الثاني فاربعة
 السبب والعلة والشرط والعلامة

وهو خمس لغنائم والمعادن فانما ان خمس حق وجب لله تعالى ثبت له تعالى للاحق لاحد فيه ثابتا بنفسه
 اى حال كون ذلك الحق ثابتا بنفسه من غير تعلقه بزمان متا المكلف بناء على ان الجهاد حقه فانه اعزاز
 لدينه وفيه نفع للعالم فصار المصائب به اى الحاصل بالجهاد وهو مال الغنيمة له كله لكنه اوجب
 اربعة اخماسه للغنائم منته منه بغير استحقاقهم فيه فانهم جديده ولا حق للعبد في ما يعمل لمولاه فلم
 يكن الخمس حقا لزمنا اداؤه طاعة له بل هو حق استبقاه لنفسه فتولى السلطان الذى هو خليفته
 فى الارض اخذه وقسمته ولهذا اى لان المصائب فى الجهاد حق ثابت بنفسه ولم يجب علينا بطريق
 الطاعة يجوزنا صرفه الى من استحق اربعة الاخماس من الغنائم فان من الغنائم من يحتاج يجوز صرف
 الخمس اليه وكذا يجوز صرفه الى ابناءهم واباءهم فلو كان الخمس حقا غير ثابت بنفسه بل كان اداؤه
 واجبا على الغنائم بطريق الطاعة مثل الزكاة لم يكن صرفه اليهم كما لا يجوز صرف الزكاة الى من اذاها
 وان اقتضى والى اشرافه بخلاف الزكاة والصدقات حيث لا يجوز صرفها الى من اذاها وان اقتضى وحل
 لبني هاشم لانه على هذا التحقيق لم يصبر من الاوساخ عطف على قوله يجوزنا فان الخمس اذا صار بهذا
 التحقيق حقا ثابتا بنفسه لم يصبر من الاوساخ الناس مثل الزكاة فيجوز لبني هاشم ولا يجوز الزكاة لهذا
 الاقسام كانت لحقوق الله تعالى واما حقوق العباد والمخالصة لهم فانها اكثر من ان تحصى نحو من الدين
 وبذل السلف والمغصوب ملك المبيع والامن وملك الطلاق والنكاح وغير ذلك فلما فرغ من بيان القسم الاول
 وهو الاحكام شرعى القسم الثانى وهو ما يتعلق بالاحكام فقال اما القسم الثانى فاربعة السبب والعلة والشرط
 والعلامة ووجه العبط ان المتعلق ان كان داخل فى الشئ فهو ركن والا فان كان مؤثرا فيه فعلت والا فان كان
 موصلا اليه فى المحلة فبذلك الا فان كان توقف الشئ عليه فشرط والا فله علامة ولما كان الركن فى الشئ وهو
 الحكم لم يعترف متعلقات الاحكام فلم يبق الا اربعة اقسام والسبب فى اللغة اسم لما يتوصل به الى المقصود وانما

أما السبب الحقيقي فما يكون طريقاً إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف إلى السبب وذلك مثل دلالة السارق على مال إنسان ليسرقه

الطريق سبباً لأنه يتوصل به إلى المقصود في اصطلاح الأصوليين ما بين المصير بقوله أما السبب الحقيقي فما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم أي مفضياً إلى الحكم في الجملة واختار فيه عن العلامة فإنها لا تنفص إلى الحكم بل هي دالة عليه عن سبب مجازي فإنه لا يكون طريقاً إلى الحكم كاليين بأه فانه سبب مجازي للكفارة من غير أن يضاف إليه وجوب ولا وجود والحكم واختار بهذا القيد من العلة لأن الحكم يضاف وجوبه إلى العلة لكونها مؤثراً فيه ولا وجود أي لا يضاف إليه وجود الحكم كما يضاف إلى الشرط فاختار بهذا القيد من الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل بوجه من الوجوه أي لا يكون له تأثير في وجود الحكم أصلاً ولا بواسطة ولا بغير واسطة إذ لو كان كذلك لم يكن سبباً حقيقياً بل سبباً شبهة العلة أو سبباً فيه معنى العلة والكلام في السبب الحقيقي كما عرفت من قولنا السبب الحقيقي واختار بهذا عن هذين السببين ولما كانت يتوهم أن السبب الحقيقي هو الذي لا يتخلل بينه وبين الحكم علة أصلاً دفعه بقوله لكن يتخلل بينه أي بين السبب وبين الحكم علة لا تضاف تلك العلة إلى السبب المذكور إذ لو تضافت العلة إلى السبب والحكم مضاف إلى العلة فيكون ذلك السبب علة العلة ويسمى سبباً فيه معنى العلة فيكون سبباً حقيقياً أعلم أن السبب أربعة أقسام سبب حقيقي وسبب مجازي وسبب شبهة العلة وسبب فيه معنى العلة وهذا التعريف إنما كان لسبب حقيقي فكما اختار عن العلة والشرط والعلاقة كذلك اختار عن الأسباب الثلاثة ولما رأى المصنف الرابع هو بعينه السبب المجازي وعدا المجازي من الأقسام ليس بمحقق قيم السبب إلى ما فيه معنى العلة وإلى ما ليس كذلك وسمى الثاني سبباً حقيقياً ولما رأى أن اليمين وكذا التعليق سبب الكفارة والجزاء ليس بسبب حقيقي ولا سبباً فيه معنى العلة قال فأما اليمين ثم أي هذا السبب مجازي هو قسم ثالث كما سيأتي تحقيقه وذلك مثل دلالة السارق على مال إنسان ليسرقه فمن دلالة السارق على مال إنسان ليسرقه فسرقة السارق بدلالة ذلك فدلالة سبب للسرقه لأنها تنفص إلى من غير أن تكون موجبة له لا تأثير لها في فعل السرقة ولكن تتخلل بين الدلالة وبين السرقة علة وهي فعل السارق المختار وتلك العلة لا تضاف إلى الدلالة إذ من دلالة السارق لا يلزم أن يسرق السارق لا محالة بل قد لا يسرق يوفقه الله على تركه السبب لا يضاف إليه الحكم فالسرقة لا تضاف إلى الدلالة فلا يضمن الدليل شيئاً لأنه صاحب سبب محض وأما دلالة الحرم على صيد فلا تنسب لها سبب بل جارية إذا لم ينزل بها وإنه بالاحترام التزم الأمان وأمن الصيد إنما كان باحتماله من أعين الناس فإذا دل

فان اضيفت الى السبب صار للسبب حكم العلة وذلك مثل قود الدابة وسوقها
هو سبب لما يتلف بهما لكنه في معنى العلة فاما اليمين بالله تعالى فسمى سببا
للكفارة مجازا وكذلك تعليق الطلاق والعتاق بالشرط لان ادنى درجات
السبب ان يكون طريقا واليمين تعقد للبر وذلك قط لا يكون طريقا للكفارة
ولا للجزاء لكنه يحتمل ان يؤل اليه فسمى سببا مجازا

الاول ذلك الامن فجمده الازالة يضمن قيمته كالمودع اذا اذل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا للعطف
الملتزم وعلى هذا لا يضمن من سعى الى سلطان ظالم في حق رجل فغرمه السلطان بغير حق ولكن افقوا غمنا
المتأخرون بالضمحل بغلبة السعاة في هذه الزمان وكثرة الظلم والعدوان فان اضيفت العلة المتعذرة
بين السبب الحكم الى السبب صار للسبب حكم العلة في اضافة الحكم اليه لان الحكم مضاف الى العلة
والعلة الى السبب فكان السبب علة العلة فلا يكون سببا حقيقيا حتى لا يضاف اليها الحكم وذلك مثل
قود الدابة وسوقها هو اي كل واحد من السوق والقود سبب لما يتلف بهما اي بالدابة بوطيها في حالة السوق
والقود لكنه اي كل واحد من السوق والقود ليس سببا حقيقيا بل سبب في معنى العلة لانه قد تخللت
العلة بين القود والسوق والتلف وهو فعل الدابة لكنه مضاف الى القود والسوق لان الدابة في فعلها مجبور
بالخصوص ذاك كانت لها سابق اوقات فالعلة لا تصلح لان يضاف اليها الحكم فلا بد ان يضاف الى علة العلة
وهو السبب هذا فيما يرجع الى بدل الحمل وهو ضمان الدية والقيمة وما في ما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون
الحكم مضافا الى علة العلة فلا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه انقصا حتى لا الكفارة فلما ايمين بالله تعالى بان
يقول الله لا فعلن كذا اسمى سببا للكفارة مجازا وكذلك اي مثل اليمين بالله تعالى اليمين بغير الله تعالى وهي
تعليق الطلاق والعتاق بالشرط بان يقول ان دخلت الدار فانت طالق او انت حريمي سببا مجازا للجزاء ولا انها
سببان حقيقيان للكفارة والجزاء لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى الحكم وعلى الدرجات ان يكون
السبب مع كونه طريقا شديدا بالعلة او يكون في معنى العلة واليمين سواء كانت بالله او بغير الله تعقد للبر
ذلك العرق لا يكون طريقا للكفارة في اليمين بالله ولا للجزاء في اليمين بغير الله لانه مانع من البحث وسدونه
لا تجزئ للكفارة ولا ينزل الجزاء لكنه الى اليمين وتنكير الضمير على تأويل الخاف يحتمل ان يؤل اليه اي ان يضمن
الى الحكم عند زوال المانع فسمى اليمين سببا مجازا باعتبار ما يؤل اليه المستميعة الغنم فخر كما في قوله تعالى اني
ارثني اعصم فخر والحاصل ان تعليق الطلاق والعتاق بالشرط قبل وقوع المعلق عليه يسمى سببا مجازا
والعلاق انه يؤل الى السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وليس بسبب

وهذا عندنا والشافعي جعله سبباً هو في معنى العلة وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة حكماً خلافاً للزفر ويثبت ذلك في مسألة التخييز هل يبطل التعليق فعندنا يبطله لأن اليمين شرعت للبر فلم يكن بد من أن يصير البر مضموناً بالجزء بسبب حقيقته إذ ربما لا يفيض إلى الحكم الذي هو الجزاء المرتب عليه بأن لا يقع المعلق عليه والسبب الحقيقي يفيض إلى الحكم وكذا اليمين بالله ثم إذا أوجب المعلق عليه يصير تلك الأيقاعات على حقيقة بخلاف اليمين بالله تعالى ولهذا الفرع المصريح باليمين بالله عن تعليق العتاق والطلاق بالشرط وهذا عندنا والشافعي جعله أي اليمين بالله تعالى والتعليق سبباً هو في معنى العلة فإنه إذا أوجبنا كحذف الموجب للكفارة ليس إلا اليمين وكذا إذا أوجبنا المعلق عليه فالموجب الجزاء ليس إلا التعليق وهذا معنى العلة ولكن لما كان الشرط أنفاً عن انعقاد العلة ولهذا يتأخر الحكم إلى وجود كحذف المعلق عليه قلنا أنه سبب في معنى العلة ونحن لا نجعله سبباً حقيقياً فضلاً أن يكون فيه معنى لعله بل عندنا مجاز محض يشبه الحقيقة واليه أشار بقوله وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة حكماً أي باعتبار كونه علة حقيقية من حيث الحكم كذا قيل والأوجه أن يقال يشبه الحقيقة باعتبار أن اليمين سواء كانت بالله أو بغيره إنما شرطت للبر وإذا انفوت البر يلزم الكفارة والجزاء فصار البر مضموناً بالجزء فصار المضمون البر وهو الكفارة والجزاء شبهة الثبوت في الحال أي قبل فوات البر فحصل لليمين شبهة الحقيقة فكان اليمين هي سبب حقيقة الجزاء والكفارة فأفهم خلافاً للزفر لأن عندنا مجاز محض خالٍ عن شبهة الحقيقة فمن هنا بين الأخرط الذي ذهب إليه الشافعي وبين التعريف الذي قال به زفر ويثبت ذلك أي مآل الخلاف وثمرته في مسألة التخييز هل يبطل التعليق والتخييز تفصيل من قولهم ناجز مباحز أي نقض يقض وأصله التجميل وصورته ما إذا قال لأمرأتان دخلت الدار فانت طان ثلاثاً ثم طلقها ثلاثاً منجزة أي غير معقدة بالشرط فتزوجت بزوجه أخرى ودخل بها وطلقها ثم تكلم بالزوج الأول ثم دخلت الدار فعندنا يبطله أي التخييز يبطل التعليق السابق عندنا فبدخول الدار لم تطلق عندنا فوات التعليق بالتخييز وتطلق عند زفر لأن عنده قوله أنت طان وقت التعليق هي زحف ليس له شبهة الحقيقة بناء على أصله فلا يطلب محلاً موجوداً يقوم به نعم لا بد من المحل عند نزول التعليق بوجود الشرط حتى يقع الطلاق في ملكه فإذا زال المحل بتخييز الثلث لم يبطل التعليق فإذا تكلم بالزوج الأول ووجد المحل ثم دخلت الدار يقع الطلاق بوجود الشرط ودليلنا ما بينه المص بقوله لأن اليمين شرعت للبراي لتحقيق المحلوف عليه من الفعل أو الترك فإنه قبل الخلف كان مساوياً الطرفين فإذا حلفت ترحم أحد الجانبين وتأكد تحققه باليمين فلم يكن بد من أن يصير البر مضموناً بالجزء ومعنى أنه لو فوات البر

له القائل
صاحب غاية
التحقيق

واذا صار البر مضمونا بالجزاء صار لما ضمن به البر للجمال شبهة الوجوب
كالغصوب مضمون بقيمته فيكون للغصب حال قيام العين شبهة
إيجاب القيمة وإذا كان كذلك لم يبق الشبهة إلا في محله كالحقيقة لا تستغنى
عن المحل فإذا فأت المحل بطل

لزم الجزاء في اليمين بغير الله تعالى كما يلزم الكفارة في اليمين بأمه عز وجل تحقيقا لما هو المقصود من اليمين
من المحل والمنع وإذا صار البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال أي قبل فوات البر
إذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون وهذا تفسير قوله صار لما ضمن به البر للجمال شبهة
الوجوب والباء في قوله بمصلة الضمان والضمير يرجع إلى الموصول والبرقاعل ضمن واللام في
الحال بمعنى في والوجوب بمعنى الثبوت والمعنى صار لما ضمن به البر (وهو الجزاء) كالإختاق والطلاق لأن
البر يضمنهما شبهة الثبوت في الحال أي قبل فوات البر ثبت أن اليمين سبب مجازي للجزاء والكفارة و
ولكن ليست بسبب محض بل لها مشابهة بالسبب الحقيقي كالغصوب مضمون بقيمته بعد الفوات يكون
للوغصب حال قيام العين المضمونة في يد الغاصب شبهة إيجاب القيمة وإن لم يكن القيمة حال قيام
العين واجبة على الغاصب لا يمكن أن يرد المغصوب بعينه ولكن للغصب في ذلك الوقت شبهة إيجاب
القيمة حتى يصح الإبراء عن القيمة والعين والكفالة بها حال قيام العين المضمونة في يد الغاصب
فلو لم يكن للقيمة ثبوت بوجه لما صحت هذه الأحكام كما لا يصح قبل الغصب وهذا الجملة تأكيد لما قبلها
وإذا كان كذلك أي إذا ثبت أن اليمين سبب مجازي ولكن لها شبهة الحقيقة فكما لا بد من حقيقة الشيء من
المحل كذلك لا بد منه شبهة ولهذا لا يثبت شبهة النكاح في غير النساء وذلك لأن معنى الشبهة قيام
الدليل مع تخلف المدلول لما منع ويمتنع ذلك في غير المحل فلا يوجد شبهة النكاح في الرجال وهذا معنى
قوله لم يبق الشبهة إلا في محله أي في محل السبب والضمير يرجع إلى شبهة كالحقيقة لا تستغنى عن المحل
فإذا فأت المحل بطل التعليق الذي كان له شبهة الحقيقة وحاصل هذا الاستدلال أن
التعليق وكذا اليمين وإن لم يكونا سببا حقيقيا ولكن لهما مشابهة بالسبب الحقيقي والسبب الحقيقي
يقضي المحل فكذلك شبهة في المسئلة المذكورة إذا علق الطلاق بدخول الدار ثم طلقها ثلثا تنجز الميق
المحل وإذا لم يبق المحل بطل التعليق أيضا وزفره لما لم يتنبه على هذا وقاس على ما إذا علق طلاق المطلقة
الثلث أو الأجنبية بالملك بأن قال لهما أن نكحتك فأنت طالق فيقع الطلاق بعد النكاح وهذا الم يكن
المحل موجودا ابتداء فلا يقع الطلاق في المتنازع فيما دلى لوجود المحل فيه انتهاء فأجاب المص

له أي شبهة
البينية الحقيقة
١٢ منه

بجلاف تعليق الطلاق بالملك فإنه يصح في مطلقة الثلث وإن عدم المحل
لأن ذلك الشرط في حكم العلل فصار ذلك معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه
وأما العلة فهي في الشريعة عبارة عما يضاف إليه وجوب الحكم ابتداءً وذلك
مثل البيع للملك والنكاح للمحل والقتل للقصاص

عند بقوله بجلاف تعليق الطلاق بالملك فإنه يصح في مطلقة الثلث وإن عدم المحل لأن ذلك الشرط
في حكم العلل لأن العلة للطلاق إنما هو الملك له وهو يستفاد من النكاح فالشرط الذي علق به الطلاق
وهو النكاح في قوله إن نكحتك فانت طالق علة العلة للطلاق فصار في حكم العلة وصار قوله إن نكحتك
فانت طالق بمنزلة قوله إن اعتقتك فانت حر وتعليق الحكم بعين العلة يبطل حقيقة الإيجاب لعدم
الفائدة فإن قال لصحة إن اعتقتك فانت حر كان باطلاً فالتعليق باهوى في حكم العلة يبطل شبهة
الإيجاب فصار ذلك أي كون هذا الشرط في حكم العلل معارضا لهذه الشبهة السابقة عليها على تحقق
الشرط والشبهة السابقة على تحقق الشرط وهي ثبوت السببية للعلل قبل تحقق الشرط ووقوع الجزاء
يقضي وجود المحل كما هو تقريره وكون ذلك الشرط في حكم العلل يقتضي بطلان الإيجاب أي بطلان الحكم
لأن الحكم لا يوجد قبل لعلته كما هو تقريره أنفاً وبطلان الحكم يقتضي عدم المحل قبل وقوع التعارض بين اقتضاء
المحل وعدم اقتضائه في قوله إن نكحتك فانت طالق لم يشترط قيام المحل وبقي التعليق سالماً قلماً وجد
الشرط وهو النكاح وقم الطلاق لا محالة فقياس زفر على هذه المسئلة فاسد وقياس مع الفارق وأما العلة

فهو في اللغة هذا البعض اسم لعارض يتغير بوصف المحل له ووضعه لا عن اختيار كالمريض فإن المحل
يتغير به من وصفه القوة إلى الضعف وقيل هي ما يؤثر في أمر من الأمور سواء كان ذاتاً أو صفةً وسواء أثر
في الفعل والترك كما يقال جئ زيد علة نحي وجع عمرو وفيه في الشريعة عبارة عما يضاف إليه وجوب الحكم
واحترازه عن الشرط فإن الشرط يضاف إليه وجود الحكم من حيث يوجد عندنا ويضاف إليه وجوب الحكم
ابتداءً بلا واسطة واحترازه عن السبب العلامة وعلته العلة لأن الحكم بهذه الأمور لا يثبت بلا واسطة
وذلك مثل البيع للملك والنكاح للمحل والقتل للقصاص وكل واحد من البيع والنكاح والقتل علة
للملك والمحل والقصاص وكل واحد يثبت بكل واحد ابتداءً بلا واسطة وهذا التعريف شامل للعلل
الموضوعة كالبيع والنكاح والقتل والعلل المستنبطة بالاجتهاد أعلم الله واعتبروا في حقيقة العلة ثلاثة أمور
الاول أن تكون في الشرع موضوعة للحكم ويضاف لك الحكم إليها بغير واسطة ومعنى صانعة الحكم إلى العلة ما يفهم
من قولنا قتله بالرجم وعق بالشرع والآخر الثاني أن تكون مؤثرة في اثبات ذلك الحكم والثالث أن يثبت الحكم بوجودها

له قال بعض
الافاضل المراد
بتأثير الشيء أن
يكون العقل ما كان
بان هذا الحكم
به وهو مشاهد
أقول المراد بتأثير
الشيء هنا بغير اعتبار
الشارع أي به
بسبب نوعه أو
جنسه القريب في
الشيء الآخر

في
القول
والقول

وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقتراهما معا وذلك كالاستطاعة مع الفعل عندنا فاذا تراخى الحكم لما منع كما في البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار كان علة اسما ومعنى لاحكما

متصلا من غير فصل زباني وسمو بالاعتبار الاول للعلتنا اسما وبالثاني للعلتنا معنى وبالثالث العلة حكما فاذا وجدنا الاوصاف الثلاثة في شيء واحد كان علة كاملة تامة وان وجدنا البعض دون البعض كان علة ناقصة وان لم توجد واحد منها فهو ليس بعلة فباستعمال الامور الثلاثة يحصل سبعة اقسام الاول ما يكون اسما ومعنى حكما والثاني ما يكون اسما فقط والثالث ما يكون معنى فقط والرابع ما يكون حكما فقط والخامس ما يكون اسما ومعنى لاحكما والسادس ما يكون اسما وحكما لاسم معنى والسابع ما يكون معنى وحكما لاسم معنى من صفة العلة الحقيقية التي توجد فيها الاوصاف الثلاثة تقدمها على الحكم بل الواجب اقتراهما معا وذلك

كالاستطاعة مع الفعل عندنا الاختلاف في تقديم العلة على المعلول بحسب لذات ويسمى هذا التقديم تقدما ذاتيا ولا في مقارنة العلة العقلية التامة لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف وانما الخلاف في العلل الشرعية فالمحققون على انها مثل علل العقلية في اشتراط المقارنة وعدم تاخر الحكم عنها تاخرا زمانيا كالاستطاعة مع الفعل فان الاستطاعة التي هي قدرة توجد الفعل بها تقارن الفعل ولا يتاخر الفعل عنها تاخرا زمانيا عند جمهور اهل السنة فكذلك لا يجب الاقتران في العلة الشرعية مع الحكم عندنا قياسا عليها كما استدلل المحققون عليه بانها لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وحسب غرض الشارع من وضع العلل الاحكام والاستدلال بان الاصل اتفاق الشارع والعقل ضعيف ذهب بعض شائخنا مثلا الى بكروهم من الفضل غيره الى الفرق بين العقلية والشرعية فيجوز تاخر الحكم عنها في الشرعية عندهم ولما فرغ المصنف من هذا شرع في بيان اقسام العلة فقال فاذا تراخى الحكم عن العلة لما منع كما في البيع الموقوف وهو ان يبيع مال غيره بغير اجازته والبيع بشرط الخيار سواء كان الخيار للبائع او للمشتري او لهما كان اي البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار علة للملك اسما لانه موضوع للملك والمالك يضاف اليه ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت الملك لاحكما لانفصال الملك عنه لان الملك ثبوته متأخر الى الاجازة واسقاط الخيار او مضى المدة وهذا انشال القسم الخامس من الاقسام المذكورة فان قيل في هذا القسم يلزم تخصيص العلة اي تاخر الحكم عنها لما منع قلنا ان الاختلاف انما هو في العلة الحقيقية اعني العلة اسما وحكما ومعنى وفيه نظر لانه لا يتصور النزاع فيها ح والجواب ان الخلاف في تخصيص نعل انما هو في اوصافه المتوفرة في الاحكام لاني العلل التي هي احكام شرعية كالعقود والنسوخ كذا الفدا صاحب التلويح وفيه ما فيه واما القسم الاول

له والحق
لفظ العلة على
بما قسم
الاشترار او
الهازل على اقل
ش

ودلالة كونه علة لاسباب ان المانع اذا زال وجب الحكم به من الاصل حتي يستحق المشتري بزوائده وكذلك عقد الاجارة علة اسما ومعنى لاحكامها ولهذا صرح بجعل الاجرة لكنه يشبه لاسباب لما فيه من معنى الاضافة

فقد مر مثاله في قوله مثل البيع الملك والنكاح والحل والقتل للقصاص فان كل واحد من تلك الامور علة تامة يوجد فيها اوصاف ثلاثة ولما كان يشبه بعض العلل بالاسباب لوجه التأخير ذكر امرها ميزا بينهما وقال ودلالة كونه اي كل واحد من البيعين علة لاسباب ان المانع من الحكم اذا انزال باجارة المالك واسقاط الخيار وامضى المدة وجب الحكم به من الاصل يعني يثبت حكم المالك بالبيعين المذكورين وقت العقد حتى يستحق اي المبيع المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة كالمن والولد والدين فثبت انه علة لاسباب لان السبب لا يستند حكمه الى الاصل فاعلم ان مشابهة العلة بالسبب مبني على تداخل الزمان بين العلة والحكم وعدم استناد الحكم الى حين وجود العلة كما اذا قال في شعبان اجرتك الدار من غرة رمضان فالاجارة لا تثبت من وقت التكلم بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان المالك فيها يثبت من وقت العقد حتى يملك المشتري المبيع بزوائده فكانه هنا العلم يقتل زمان هذا عند صاحب التوضيح وكثير من المتأخرين واما عند فخر الاسلام واتباعه فبقي التشابه على انه اذا وجد ركن العلة ولم يوجد وصفها فترسخ الحكم الى وجود الوصف مثل نصاب الزكاة في اول الحول فوجد ركن العلة وهو النصاب ولكن وصفها وهو النماء لم يوجد قبل حولان الحول فلا يجب الزكاة ويتراخي الوجوب الى الحول فالنصاب باعتبار وجود الاصل علة يضاف اليها الحكم ومن حيث ان ايجاب الحكم موقوف على الوصف المنتظر سبب طريق الوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون علة شبيهة بالاسباب بهذه الاعتبار وصار الحاصل ان ما ينفي الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة حقيقية والا فان كانت الواسطة علة مستقلة حقيقية فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب كذا في التلويح فاحفظ هذا المقام فانه يتفعل فيما ياتي من الكلام وكذلك عقد الاجارة علة للمالك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه معنى لانه مؤثرفيه ولهذا صرح بجعل الاجرة قبل العمل لاحكامها لان حكمه هو ملك المنافع يوجد شيئا فشيئا الى تمام الاجل وفي الحال تلك المنافع معدة مثلا تصلح ان تكون عملا للمالك فلا يكون عقد الاجارة علة حكما ولهذا اي لكون عقد اجارة علة معقو باسمه صرح بجعل الاجرة قبل الوجوب كما صرح اداء الزكاة قبل تمام الحول لكنه يشبه لاسباب لما فيه من معنى الاضافة

حق لا يستند حكمه في ذلك كل إيجاب مضاف إلى وقت علة أسما ومعنى إيجابها
 لكنه يشبه الأسباب وكذلك نصاب الزكاة في أول الحول علة أسما لانه وضع له ومعنى
 لكونه مورا في حكمه لان الغناء يوجب المواساة لكنه جعل علة بصفة النماء فلما
 تراخى حكمه أشبه الأسباب ألا ترى أنه إنما تراخى إلى ما ليس بمحدث به

حق لا يستند حكمه والحاصل ان عقد الاجارة مثال ثان للقسم الخامس ولكن الفرق بين هذا المثال
 والمثال السابق هو ان المثال الاول لا يشبه الأسباب كما سبق تقريره وعقد اجارة يشبه الأسباب
 لما فيه من الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا قال في شعبان اجرتك الدار من غرة رمضان يثبت المحكم
 من غرة رمضان فهذه الاجارة لما لم يثبت من وقت الا انعقاد ولم يستند حكمها الى وجود العلة حيث لم
 يثبت من شعبان شأ بهت بالسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم كما يتخلل الزمان بين السبب
 وحكمه وكذلك كل إيجاب مضاف إلى وقت مثل قوله انت طالق عدا وهذا مثال ثالث له فهذه
 الايجاب علة أسما لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه ومعنى لتأثيره في ذلك الحكم لاحكاما لتأخره الى
 الزمان المضاف اليه عدم شوبته في الحال لكنه يشبه الأسباب لتخلل الزمان بينه وبين الحكم وعدم
 استناده الى وجود العلة من حيث لا يثبت الحكم من وقت التكلم بل من غدا وكذلك نصاب الزكاة في

اول الحول علة لوجوب الزكاة هذا مثال رابع اسما لانه وضع له اي لان نصاب الزكاة موضوع للوجوب
 شرعا ولذا اضاف الزكاة اليه ومعنى لكونه اي النصاب مورا في حكمه وهو الوجوب لان الغناء يوجب
 المواساة اي الاحسان الى الفقير والغنى اما يعتبر بالنصاب فنصار النصاب موجبا للمواساة التي يتحقق
 في اداء الزكاة لكنه اي النصاب جعل علة بصفة النماء الذي اقيم حوله لان الحول مقامه مثل اقامة
 السفر مقام المشقة كما ذكرنا لارادة في مال حتى يحول عليه الحول فلما تراخى حكمه اي حكم النصاب وهو وجوب الزكاة
 الى وجود النماء وهو ليس بعلة حقيقية لانه وصف غير مستقل بنفسه اشبه النصاب الذي هو علة الأسباب
 نعم لو لم يكن الحكم متأخرا الى النماء لكان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب ولو كان النماء علة حقيقية
 للحكم لكان النصاب سببا محضاً ثم ارضخ مشابهة بالاسباب بوجهين احدهما ما بينه بقوله ألا ترى
 انه إنما تراخى الى ما ليس بمحدث به اعني النماء الذي تراخى اليه الحكم ليس بمحدث اي ثابت بنفسه
 النصاب لان النماء الحقيقي هو الد والسنل السمن في الحيوان وزيادة المال في التجارة والحكمي هو حوله لان
 الحول لا يحصل بنفسه لنصاب بل بسوم السائمة وعمل التجار وتغير الاسعار الحادث بصنعة تعالى فلما تراخى
 الحكم الى ما ليس بمحدث به تأكد الانفصال بين النصاب وبين الحكم بما مر من فصل وتحقق الشبهة بالسبب

والى ما هو شبيه بالعلل ولما كان مترخيا الى وصف لا يستقل بنفسه اشبه
العلل وكان هذه الشبهة غالبا لان النصاب اصل والنماء وصف ومن حكمه
انه لا يظهر وجوب الزكاة في اول الحول قطعا بخلاف ما ذكرنا من البيوع

اقول في بحث اذ لو كان ذلك علة لاجب نفس السببية لاشبهها فلذا حمل بعض الفضلاء هذا الكلام
والكلام الاقي الذي هو دليل ثان على اتمه دليل واحد بان يقال تراخي حكم النصاب الى ما ليس بمحدث
به وهو النماء الذي ليس بعلة مستقلة للحكم لانه وصف لا يستقل بنفسه فيكون النصاب علة شبيهها
بالسبب نعم لو كان النماء علة مستقلة لكان النصاب سببا حقيقيا فافهم والثاني ما بينه بقوله والى
ما هو شبيه بالعلل يعني النماء الذي تراخي اليه الحكم شبيه بالعلل وليس بعلة مستقلة كما مر فلما
لم يكن علة مستقلة كان النصاب شبيها بالسبب لاسبابا حقيقيا اذ لو كان النماء المتوسطة علة
حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا كما بينا في دلالة السارق ولما كان يتوهم ان المتوسط بين
النصاب والحكم هو النماء الذي ليس بعلة حقيقية فتزداد النصاب بين ان يكون علة يشبه السبب وسببا
يشبه العلة لان المتوسط اذا يكون علة حقيقية يكون الاول سببا ايضا كما علمت في دلالة السارق واذا
يكون المتوسط ما ليس بعلة حقيقية ولا شبيها بالعلة كان الاول علة حقيقية واذا كان المتوسط ما ليس
بعلة ولكنه يشبه العلة فتزداد الاول بين الاخيرين المذكورين فلم قلتم النصاب علة يشبه السبب ولم تقولوا
بالعكس فدفع المصير بقوله ولما كان الحكم مترخيا الى وصف لا يستقل بنفسه وهو النماء اشبه
النصاب بالعلل ولو كان النماء مستقلا بنفسه لكان النصاب سببا حقيقيا ولما لم يكن مستقلا لم يكن
النصاب سببا حقيقيا فلا محالة اشبه العلل وكان هذه الشبهة غالبا لان النصاب اصل والنماء
وصف يعني شبهة العلة للنصاب من جهة نفسه شبهة السبب من جهة توقف الحكم على النماء
الذي هو وصفه وتابع له فتوهم الشبهة الذي حصل من جهة نفسه على الشبهة الذي حصل من جهة
وصفه لتزحم الاصل على الفرع فلذا قلنا النصاب علة يشبه السبب لا العكس ومن حكمه اي حكم النصاب
الذي هو علة يشبه السبب انه لا يظهر وجوب الزكاة في اول الحول قطعا وقوله قطعا داخل في
النفي والحاصل ان النصاب لما صار علة شبيهة بالسبب وتأخر حكمه الى وجود النماء لا يمكن
القول بوجوب الزكاة في اول الحول بطريق القطع لغوات وصف النماء اذ العلة الموصوفة
بوصف لا يجعل بحدوث الوصف بخلاف ما ذكرنا من البيوع فان العلة للمالك وهي البيع
بنفسه ووصفه في البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار ولكن حق المالك والتعليق

له اي الامر
المفصل ١٢

ولما أشبه العلل وكان ذلك أصلاً كان الوجوب ثابتاً من الأصل في
التقدير حتى صح التجعيل لكنه يصير زكاة بعد التحول وكذلك مرض الموت
علة لتغير الأحكام اسماً ومعنى إلا أن حكمه يثبت به بوصفه لا اتصال
بالموت فاشبه الأسباب من هذا الوجه هو علة في الحقيقة

بالشرط كأنما نعين لثبوت الحكم وهو الملك فلما زال المانع ثبت الحكم من حين العقد ولما أشبه النصاب
العلل وكان ذلك أي النصاب أو شبه العلل أصلاً والنماء فرعاً ووصفاً لا يستقل بنفسه كما مر
تقريره كان الوجوب أي وجوب الزكاة ثابتاً من الأصل في التقدير لأن النماء وصف لا يستقل
بنفسه بل بالنصاب فلما ثبت استند إلى أصل النصاب وصار من أول التحول متصفاً بالحوالي كشجرة
تبقى على الأرض بمائة سنة فيكون الموصوف بهذا البقاء هي بعينها من أول ما نبتت فلما أسند
النماء إلى النصاب من أول التحول استند الوجوب الذي كان موقفاً على النماء إلى النصاب أيضاً من أول التحول
حتى صح التجعيل أي تجعيل الزكاة قبل تمام التحول لوجود أصل العلة لكنه أي المجهل يصير زكاة بعد التحول
لعدم وصفه للعلة في الحال فإذا تم التحول ونصابه كامل جاز المودى عن الزكاة لاستناد الوصف
إلى أول التحول خلافاً لما لك لأن النصاب قبل تمام التحول ليس له حكم العلة عنده وكونه ناهياً بالتحول
بمنزلة الوصف الأخير من علة ذات وصفين فلا يجوز تجعيل الزكاة قبل التحول ضد كما لا يجوز تجعيل الكفارة
قبل الحنث وقال الشافعي النصاب قبل التحول علة تامت لوجوب الزكاة ليس فيها شبهة الأسباب و
لو كان وصف كونه حوالياً من العلة لما صح التجعيل قبله كما لا يصح التجعيل قبل النصاب بل التحول جلاً لآخر
المطالبة عن صاحب المال تيسيراً له فعنده إذا أدى قبل تمام التحول وقم المودى زكاة غير موقوف على
حلول لأجل كالمدين إذا أدى الدين قبل لأجل وإذا وقع المودى زكاة فليس له أن يمتد من الفقير
قبل التحول وكذلك مرض الموت علة لتغير الأحكام التي تتعلق به من تعلق حتى الوارث بموت المريض
عن التبرع بما زاد على الثلث اسمالاً لأنه وضع في الشرع للتغير لا لطلاق إلى العجز ومعنى كونه مؤثراً في العجز
عن التصرفات بما زاد على الثلث كما ورد في حديث سعد بن مالك لم يكن علة حكماً أشار إليه إلا أن حكمه يثبت به
بوصفه لا اتصال بالموت فاشبه الأسباب من هذا الوجه هو علة في الحقيقة يعني حكم مرض الموت وهو العجز
عن التصرفات إنما يثبت بالمرض بوصفه اتصالاً بالميت كالأهتساب كان حكمه وقفاً على وصفه النماء فلما تراخى
حكمه إلى وصفه لا اتصال أشبه الأسباب في الحقيقة هو علة ووجه قولنا تراخى حكمه إلى وصفه لا اتصال
هو أنه لو وهب المريض جميع ماله ولم يله إلى الموت كان ملكاً له في الحال لأن العلة التي تمنع عن التصرفات

وهذا الشبه بالعلل من النصاب وكذلك شراء القريب علة للعق لکن
بواسطة هي من موجبات الشري وهو الملك فكان علة يشبه السبب
كالرعي واذا اتعلق الحكم بوصفين مؤثرين

وهي مرض الموت لم توجد بوصفها وهو الاتصال بالموت فلو مات المريض بعد ذلك تمت العلة بوصفها
ويسترد منه ما زاد على الثلث ويستند هذا الوصف الى اول وجود المرض واذا السند الوصف الى اول
المرض استند بحكمه وهو المحي فيصير كانه تصرف بعد المحي ولو برء من المرض كان تصرفه نافذا لان العلة
لم تتم بوصفها وهذا الشبه بالعلل من النصاب يعني المرض اشبه بالعلل من النصاب لان وصفا للاتصال
الذي يتراخي اليه الحكم حدوث من المرض لان الالام التي توصل الى الموت تحدث من المرض بخلاف
النماء فانه لا يحدث من النصاب كما عرفت فلما لم يكن وصفا للاتصال اعلم اجنيا لحدوثه منه فكان
المرض لم يتوقف حكما على امر اخر بخلاف النصاب فلما صار عليه الحكم اقوى من النصاب هذه امثال خامسه
وعند بعضهم هذه الامثال والمثال الثاني وهو شراء القريب مثلا للعلة التي في حيزها لا سباب اي علة يشبه
الاسباب وقد جعل فخر الاسلام العلة المتشابهة بالسبب تسما اخر سوى الاتسام السبعة فحين
تلك العلة وبين العلة اسما ومعنى لاحكاما عموم من وجه لصدقه في الامثلة السابقة وصدق الاول
فقط في شراء القريب وصدق الثاني فقط في البيع الموقوف فعلى هذا شراء القريب ليس من امثلة العلة
اسما ومعنى لاحكاما بل هو علة اسما ومعنى وحكما وكذلك شراء القريب علة للعق لکن بواسطة هي من
موجبات اي مقتضيات الشري وهو الملك لان الشري يوجب الملك والمالك في القريب يوجب العق لکن قوله
عليه السلام من ملك ذارحم فمهم منه عق عليه فيكون العق مضافا الى اوله بواسطة فمن حيث انه علة العلة
فكان علتون من حيث توسط بينهما بواسطة يشبه السبب كالرعي فانه علة للقتل ولكن له شبه بالسبب
من حيث ان القتل بالرعي انما يتوقف على نفوذ السرهم ومضييق الهوا حتى لا يجب لقصاص بجرح
الرعي ولما كانت هذه الوسائط من موجبات الرعي كان الرعي علة لاسباب كالشراء للعق اعلم ان المص
لم يصرح في هذا المثال انه علة اسما ومعنى لاحكاما كما صرح في غيره وان ادرجه تحت امثلة هذا القسم
يفهم من هذا ان هذا المثال ليس لعلة اسما ومعنى لاحكاما وان المصنف اختار من ذهب فخر الاسلام
وجعل العلة المتشابهة بالسبب تسما اخر واوردته بعد العلة اسما ومعنى لاحكاما وامامثال للعلة معنى وحكما
لا اسما فليبينه المص بقوله واذا اتعلق الحكم بوصفين مؤثرين كالقربانة والمالك للعق واخترنا بقوله
مؤثرين عما اذا كان احدهما مؤثرا في الحكم دون الاخر فانه حينئذ العلة هو المؤثر

كان اخرها وجود اعلت حكما لان الحكم يضاف اليه لرحمته على الاول بالوجود
عنده ومعنى لانه مؤثر فيه وللادول شبهتها العلل حتى قلنا ان حرمة النساء ثبت
باحد صفى علت الربوا لان الربوا النسبة شبهة الفضل فيثبت بشبهة العلة

الاخر شرط كان اخرها وجود اعلت حكما لان الحكم يضاف اليه لرحمته على الاول بالوجود عنده ومعنى لانه
مؤثر فيه يعنى الوصف الاخير من هذين الوصفين المؤثرين علت حكما لوجود الحكم عنده وصف الاول وان كان
موجودا ولكن الحكم لا يضاف اليه بل يضاف الى الوصف الاخير لرحمته الوصف الاخير على الاول بسبب
وجود الحكم عنده وجوده فان الحكم اذا وجد بوجود الوصف الاخير ولم يوجد بالاول لكان الوصف الاخير
راجحا عليه فاذا كان راجحا يضاف الحكم اليه فكان الوصف الاول معدوم وهو علة معنى ايضا فان المؤثر
فى الحكم هو الوصف الاخير واما الوصف الاول فهو يكون علة معنى لا اسما ولا حكما وذلك كالقربة
والملك فان المجموع منهما علة للعتق ولكن المؤثر هو الوصف الاخير منهما اي بما كان فان كان الملك
اخيرا بان اشترى عبدا قريبا وهو مأمنه فالملك ح علة للعتق حكما لوجود العتق عنده ومعنى لانه
مؤثر فيه لا اسما لانه ليس بموضوع للعتق بل الموضوع له هو المجموع والوصف الاول وهو القربة
يكون علة معنى فقط لانه ايضا مؤثر فيه كافرضا وان كان القربة اخيرا بان اشترى عبدا مجهول
النسب ثم ادعى انما ابنه واخوه فتكون القربة علة للعتق حكما لوجود العتق عنده ومعنى لكونه مؤثرا
فيه لا اسما لانه ليس بموضوع له ويكون الملك ح علة معنى فقط لكونه مؤثرا كافرض لاحكامه لانه لم يوجد
عنده العتق بل اذا ادعى القربة ولا اسما لانه ليس بموضوع له هذا توضيح المقام وللادول شبهة العلل اى
لوصف الاول من الوصفين المؤثرين شبهة العلل وليس هو سبب محض غير مؤثر فى المعلول والا لكان
الجزء الاخير هو العلة وحده لا مجموعهما حتى قلنا ان حرمة النساء ثبت باحد وصفى علت الربوا والوصفان
القدر والجنس فمجموعهما علة كاملة لربوا الفضل الذى هو الربوا حقيقة حتى لو باع صاع الخنطة
بصاع الخنطة لا يجوز وحرمة الربوا النسبة يثبت باحد الوصفين وهو الجنس والقدر حتى لو اسلم الثوب
الهدى بالثوب المحرور لا يجوز لوجود الجنس ولو اسلم شعيرا فى حنطة لا يجوز ايضا لوجود القدر وذلك لان
الربوا النسبة شبهة الفضل وهو ليس بفضل حقيقة ولكن له شبهة الفضل من حيث انه يتفاوت
الاثمان بتفاوت النقد والنسبة حتى يزداد الثمن فى المبيع نسبة فلما لم يكن الربوا النسبة فضلا حقيقة
حتى يحتاج فى تفرجه الى مجموع الوصفين الذى هو علة حقيقة بل هو ضعيف وله شبهة الفضل فيثبت
بشبهة العلة اى باحد الوصفين الذى مجموعهما علة اسما ومعنى وحكما وكل واحد منهما وحده له شبهة

وأسفر علة للرخصة اسما وحكما لا معنى فان المؤثر هو المشقة لكن السبب اقيم مقامها
تيسيرا واقامة الشيء مقام غيره نوعا واحدا اقامة السبب الداعى مقام المدعو
كما فى السفر والمرض والثانى اقامة الدليل مقام المدلول كما فى الخبر عن المحبة
اقيم مقام المحبة فى قوله ان احببته فانت طالق وكما فى الطهر اقيم مقام
الحاجة فى اباحة الطلاق واما الشرط فهو فى الشريعة عبارة عما يضاف اليه الحكم

و
ن
ق
هـ

شبهنا العلل فلما ان القوى ثبتت بالقوى كذلك الضعيف يثبت بالضعيف والسفر علة للرخصة اسما لا
تضاف اليه فى الشرع يقال القصر رخصة للسفر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلا به لا معنى فان المؤثر
فى الرخصة هو المشقة دون السفر كما اشار اليه الله تعالى يريد به بكم اليسر ولا يريد بكم العسر لكن السبب
اى سبب المشقة وهو السفر غالبا اقيم مقامها اى مقام المشقة تيسيرا على العباد ولا يها امر بالحن يفتاوت
احوال الناس فيه فلا يمكن الوقوف على حقيقة ما قاما السفر مقامها لانه سبب لها فى الغالب وهذا امثال
للعلة اسما وحكما لا معنى وما بلغ كلام الشيخ الى اقامة الشيء مقام غيره شرعا فى بيانه وقال واقامة الشيء
مقام غيره نوعا واحدا اقامة السبب الداعى مقام المدعو كما فى السفر المرض فالسفر سبب اع الى المشقة
ولما كان الاطلاع عليها متعذرا اقيم مقام المشقة وجعل علة للرخصة اسما وحكما وكن لك المرض سبب
داع الى التلف وازداد المرض لذى هو موجب حقيقة للرخصة لكن لما كان ذلك امر اياها منقطع اعتبارا فى اضافة
الحكم اليه اقيم المرض مقامه صار الحكم متعلقا بالثانى اقامة الدليل مقام المدلول كما فى الخبر عن المحبة اقيم ذلك
الخبر الذى هو دليل على المحبة التى تكون فى القلب لا يمكن الاطلاع عليها بنفى الكلام الدال على ما فى القلب كما قيل جعل
الكلام على الفوائد ليلا مقام المحبة فى قوله لا امرئ ان احببته فانت طالق فقالت اجك فيقع الطلاق وكما فى الطهر
الحالى عن الجماع وهو دليل على حاجة الطلاق اقيم ذلك الطهر مقام الحاجة الى الطلاق فى اباحة الطلاق يعنى
ان الطلاق امر متوع لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة
حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زوان يتجدد فيه الرغبة وهو الطهر الحالى عن
الجماع مقام الحاجة تيسيرا قول فيه من كان الطهر نفسه ليس ليلا الحاجة كما لا يخفى الاول ان يقال ان ليلا الحاجة
هو الاقدام على الطلاق فى الطهر لانه زوان برغب لوطى فيه فاذا اراد الطلاق فيه فيعلم منه ان له حاجة الى الطلاق
لما منع عن لوطى والفرق بين السبب الذى يخلو عن تاثير له فى السبب الدليل قد يخلو عن ذلك فتكون فائدة العلم
بمدلول لا غير اعلم ان المصنف اقتصر على بعض الامثلة لان كثير من المسائل لا اختلافية تبتنى عليه لم يات
بالامثلة بجميع اصناف العلل واما الشرط فهو فى اللغة العلامة وفى الشريعة عبارة عما يضاف اليه الحكم احتراز عن السبب

و
ن
ق
هـ

وجودا عند لا وجوباً به فالطلاق المعلق بدخول الدار يوجد بقوله انت طالق
عند دخول الدار لا به وقد يقام الشرط مقام العلة كحفر البئر في الطريق
هو شرط في الحقيقة لان الثقل علة السقوط والمشى سبب محض لكن
الارض كانت ممسكة مانعة عمل الثقل فصار الحفر ازالة المانع
فثبت انه شرط ولكن العلة ليست بصالحة للحكم

والعلامة لان الحكم لا يضاف اليها وجودا عند لا وجوباً به اي يتوقف وجود الشيء عليه بان يوجد عند وجوده
لا وجوباً به واعلم ان الشرط على ما ذكره المحققون على اربعة اقسام الأول شرط محض والثاني شرط فيه معنى
العلة والثالث شرط فيه معنى التبعية والرابع شرط مجاز اي اسماً ومعنى لا حكماً كأول الشرطين علق
بمجموعهما الحكم ووجبا الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافاً اليه فهو الرابع وان كان فان تغلل بينه وبين
الحكم فعل فاعل فغنا غير ونسوب اليه وكان غير متصل به فهو الثالث كحل قيد العبد والا فان لم يعارضه علة
تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق الزنق وان عارضه فهو الأول كدخول الدار وذكر غير الاسلام قسماً
خامساً ساءه شرطاً في معنى العلامة وهو العلامة نفسها لان العلامة عندهم من اقسام الشرط كالاحصان
في الزنا فغنى هذا القسم الشرط خمسة فالطلاق المعلق بدخول الدار يوجد بقوله انت طالق عند دخول الدار
لا به يعني اذا قال احد الامرأتين دخلت الدار فانت طالق فاذا دخلت الدار وقع الطلاق عند الدخول و
لا يجب به بل لا وجوباً به ان كان بقوله ان دخلت الدار فانت طالق ولكن وجوده كان موقفاً على هذا الشرط
وهو الدخول فالدخول من حيث لا اثر له في الطلاق لا في الوجوب اي الثبوت ولا في الوصول اليه لم يكن سبباً
ولا علة بل كان علامة مخصنة ولما كان شيئاً بالعلل وكان بين العلامة والعلة فسميانه شرطاً بهذا الوجه
من حيث يضاف اليه وجود الطلاق وهذا امثال للقسم الاول ومثال القسم الثاني ما بينه بقوله وقد يقام
الشرط مقام العلة خلفاً عنها وان لم يكن لها تأثير في الحقيقة كحفر البئر في الطريق اي طريق غير ملوك الحافر
هو اي الحفر شرط في الحقيقة لتلغ ما يتلف بالسقوط فيه لان الثقل لميلان طبعه الى السفلى علة السقوط
والمشى سبب محض لا نه مفضل الى الوقوع في البئر وليس بعلة لبديل انه لو نام في موضع حفرة ما تحته يحصل
الوقوع بدون المشى لكن الارض كانت ممسكة اي مانعة عن الوقوع في البئر وهذا معنى قوله مانعة عمل الثقل
فصار الحفر ازالة المانع ورفع المانع من قبيل لشرط فثبت انه شرط ولما كان يرد ان الحكم لا يضاف الى الشرط
مع وجود العلة والعلة للهلاك هو الثقل والشرط على ما اشتهر هو الحفر فلا بد ان يضاف الحكم الى الثقل لا الى
الحفر فلا يجب الصمان فدفعه بقوله ولكن العلة هو الثقل ليست بصالحة للحكم اي لاضافة الحكم

لان الثقل مرطبي لا تعدى فيه المشى مباح بلا شبهة فلم يصح ان يجعل
علة بواسطة الثقل واذا المعارض الشرط ما هو علة وللشرط شبهة بالعلل
لما يتعلق به من الوجود اقيم مقام العلة في ضمان النفس والاموال جميعا واما
اذا كانت العلة صالحة لم يكن الشرط في حكم العلة ولهذا قلنا ان شهود
الشرط واليمين اذا رجعا جميعا بعد الحكم ان الضمان على شهود اليمين
لا نهم شهود العلة وكذلك العلة والسبب اذا اجتمعا

ايها لان الثقل امر طبيعي لان الله تعالى خلق كذلك لا تعدى فيه وهذا الضمان ضمان العدوان فلم يصح
بلا عدوان فيه فثبت ان العلة غير صالحة لاصانة الحكم اليها والحكم انما يضاف الى العلة اذا كانت
صالحة له واذا كانت غير صالحة فكيف يضاف اليها فلم يصح ما قلناه ولما كان يرد سلمان ان العلة لا تصلح عند
وجود السبب هو المشى كيف ضعف الحكم الى الشرط الذي هو ابعد من السبب فينبغي ان يضاف الى المشى فدفعه
بقوله والمشى مباح بلا شبهة فلم يصح ان يجعل علة للثقل بواسطة الثقل لان الواجب ضمان الجناية
ولما كان المشى مباحا فلا جناية فيه ولا ضمان بدون الجناية فلم يصح ما هو ايضا لان يضاف اليه الحكم لم
لا بد ان يضاف الحكم الى الشرط واليها شار بقوله واذا لم يعارض الشرط ما هو علة وهو الثقل فانه لا يصلح
لان يعارض الشرط في اضافة الحكم كما مر بيانه ومع هذا الشرط شبهة بالعلل لما يتعلق به من الوجود
اي للشرط شبهة بالعلل في انه يتعلق به وجود الحكم كما يتعلق بالعلة والضمير في قوله به يرجع الى
الشرط ومن الوجود بيان لما اقيم الشرط مقام العلة في ضمان النفس والاموال جميعا فيجب بالحكم ضمان
النفس اذا تلفت نفس بوقوعها في البير وضمان شئ اخر اذا تلف هو ولكن لا يجب الكفارة ولا يحرم عن
الميراث لانها متعلقان بالمباشرة ولا مباشرة للقتل هذا اذا مر تكن العلة صالحة واما اذا كانت العلة

صالحة لاصانة الحكم اليها لم يكن الشرط في حكم العلة ولهذا قلنا ان شهود الشرط واليمين اذا رجعا
جميعا بعد الحكم ان الضمان على شهود اليمين لا نهم شهود العلة يعني اذا شهد رجال بان رجلا على طلاق
امرأته بدخول الدار وهذه الشهادة شهادة اليمين لان التعليق يمين بيد انه يمين بخبر الله تعالى ثم شهد
قوم بوجود الشرط اي بانها دخلت الدار وقضى القاضى بوقوع الطلاق ولزوم المهر ثم رجع شهود الشرط و
اليمين جميعا فالضمان على شهود اليمين خاصة لان اليمين علة لوقوع الطلاق ولزوم المهر وهذه العلة
صالحة لان يضاف اليها الحكم فلا يضاف الى الشرط كما قلنا فالضمان اي ما اداه الرجل الى امرأته
من المهر على شهود العلة خاصة وكذلك العلة الصالحة لاصانة الحكم اليها والسبب اذا اجتمعا

له فان قلت
اليمين ليست
بعلة قبل وجود
الشرط قلت سميت
علة باعتبار ان
اليه وابعد لان
العلة اعم من
الصفة ومما فيه
معنى البنية

سقط حكم السبب كشهوه التخيير والاختيار اذا اجتمعوا فى الطلاق والعتاق ثم
رجعوا بعد الحكم ان الضمان على شهود الاختيار لانه هو العلة والتخيير سبب وعلى
هذا قلنا اذا اختلف لولى والحافر فقال الحافر انه اسقط نفسه كان القول قوله
استحسانا لانه يتمسك بما هو الاصل وهو صلاحية العلة للحكم وينكر خلافة الشرط
بخلاف ما اذا ادعى الجارح الموت بسبب آخر لا يصدق لانه صاحب علة

سقط حكم السبب اى كما يسقط اعتبار الشرط عند العلة الصالحة لاضافة الحكم كذلك يسقط اعتبار
السبب ايضا كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا فى الطلاق والعتاق ثم رجعوا بعد الحكم ان الضمان
على شهود الاختيار لانه هو العلة والتخيير سبب يعنى اذا شهد شاهدان ان الزوج خير اهل ثم اُخِرَ ان بان المرأة
اختارت نفسها هذا الاجتماع فى الطلاق واما فى العتاق فنصرت هكذا اشهد شاهدان ان المولى قال لعبد
ان شئت فانت حر وهذه شهادة التخيير ثم شهد آخران بانه اختار العتق بان قال شئت فى ذلك المجلس
ثم قضى لقاضى بالطلاق وبلزوم المهر على الزوج والعتاق على المولى ثم رجعوا عن الشهادة جميعا فالضمان
وهو المهر وقيمة العبد على شهود الاختيار لانه هو العلة للحكم وهو صالح لان يضاف اليه الحكم واما
التخيير فسبب محض لانه مفضل الى الحكم فعند وجود العلة الصالحة للحكم لا يضاف الحكم الى السبب لاضمان
على شهود التخيير وعلى هذا اى على ما قلنا ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند وجود العلة الصالحة له قلنا
اذا اختلف لولى اى دلى المالك الواقع فى البير والحافر فقال الحافر انه اى الواقع فى البير اسقط نفسه اى
وقع عمدا فعلى قوله الحافر لا يجب الضمان عليه لان الحفر شرط والوقوع عمدا علة صالحة لان يضاف اليها
الحكم وهو التلف فعند المعارضة لا يعتبر الشرط وقال لولى انه وقع بغير عمد فم يعتبر الشرط كما هو كان القول
المقبول قوله اى قول الحافر استحسانا ثم بين وجبا الاستحسان لانه يتمسك بما هو الاصل وهو صلاحية
العلة للحكم وينكر خلافة الشرط يعنى الاصل هو ان العلة صالحة للحكم واما كون الشرط خليفة لها فهو ما عارضى
يتحقق عند الضرورة وهى عدم صلاحية العلة للحكم فالحافر لما ادعى انه وقع عمدا تمسك بهذا الاصل وانكر
خلافة الشرط فلذا يقبل قوله بخلاف القياس ان يقبل قول لولى لان ظاهر الحال شاهد له اذا انسا
لا يلق نفسه عادة وهو القول لقيما لا يوسف ونحن نقول لظاهر يعارضه ظاهر آخر وهو ان البصير يرى لما يبرأ
فيكف يقع بغير التحمل لانه لو سلم قوله يلزم الضمان على الحافر بالظاهر الظاهر بصلحجة للدفع ولا يصح ان يكون
حجة ملزمة على الغير فتركنا القياس لفساده الباطن بخلاف ما اذا ادعى الجارح الموت بسبب آخر لا يصدق لانه
صاحب علة يعنى اذا جرح رجل وجلا ومات المجرور واختلف لى المجرور والجارح فقال الجارح انه مات

وعلى هذا قلنا إذا حل قيد عبد حتى ابق لم يضمن لان حله شرط في الحقيقة
وله حكم السبب لما انه سبق الا باق الذي هو علة التلف فالسبب ما يتقدم
والشرط ما يتأخر ثم هو سبب محض لانه قد اعترض عليه ما هو علة قائمة
بنفسها غير حادث بالشرط وكان هذا كمن ارسل دابة في الطريق فجالت
يمنة وبيرة ثم اصابته شيئا لم يضمنه

بسبب احو وقال الولي انه مات بالجرح فلا يقبل قول الجراح لان علة الموت وهو الجرح صدر منه وهو يعمل
لاضافة الحكم اليه فعند وجود العلة الصالحة لا يقبل قول في المعارض المسقط من غير حجة فكان القول
قول الولي المتسلك بالاصل فيجب الضمان على الجراح ولما فرغ عن شرط في معنى العلة شرع في قسم
ثالث وهو الشرط في معنى السببية وربط بينهما بقوله وعلى هذا اي على ان العلة الصالحة للحكم لا يضاف
الحكم الى الشرط والسبب قلنا إذا حل انسان قيد عبد حتى ابق لم يضمن لان حله شرط في الحقيقة
اذا القيد كان مانعا وحل القيد ازال المانع وازالة المانع شرط كما هو ولكن تخالل بينه وبين
الاباق فعل فاعل مختار وهو العبد وهو علة للاباق فلا يضاف الى الشرط وله حكم السبب لما انه
اي للحل سبق الا باق الذي هو علة التلف فالسبب ما يتقدم والشرط ما يتأخر والحاصل للحل وان كان
في الحقيقة شرطا كما مر لكن له حكم السبب ذ السبب الحقيقي يتقدم على وجود العلة كما ان الشرط
تأخر عنها وهذا الوصف حاصل للحل لا نساق على الا باق الذي هو علة التلف فثبت ان له حكم
السبب ثم هو اي الحل وان شابه السبب كما قلنا لكنه سبب محض ليس فيه معنى العلة لان السبب الذي له
حكم العلة تحدث العلة به كقود الدابة وهنالك كذلك لانه قد اعترض عليه اي الحل ما هو علة قائمة
بنفسها غير حادث بالشرط وهو الا باق فلما ثبت كون الحل شرطا وكونه في حكم السبب عدم معنى العلة فيه
ثبت انه شرط في حكم السبب في حكم العلة فلا يضاف الحكم الى هذا الشرط كما كان يضاف الى الشرط الذي
فيه معنى العلة كحفر البئر فعلى هذا الا يلزم الضمان على من حل قيد العبد لا تصاحب شرط له حكم السبب
المحض وكان هذا اي حله لتقيد كمن اي كفعل من ارسل دابة في الطريق فجالت يمنة وبيرة ثم اصابته
شيئا لم يضمنه المرسل اي اذا ارسل انسان دابة في الطريق فجالت يمنة وبيرة عن سنن الطريق ثم
سارت او وقفت ثم سارت في ذلك الطريق فاصابت شيئا لا يجب ضمانه على المرسل لان فعله وهو
الارسال قد انقطع بالجولان او الوقوف ثم انما انشأت سيرا اخر واختارها ثم لو لا يكون لها طريق اخر سوى ذلك
الطريق فانه حينئذ يجب الضمان على المرسل ويكون هو بمنزلة السائق لها وكذلك لو لم تجل بل صارت

الا ان المرسل صاحب سبب في الاصل وهذا صاحب شرط جعل مسبباً قال ابو حنيفة وا ابو يوسف رضي الله عنهما فيمن فتح باب قفص فطار الطير انه لم يضمن لان هذا شرط جرى مجرى السبب لما قلنا وقد عترض عليه فعل المختار فبقى الاول سبباً محضاً فلم يجعل التلف مضافاً اليه بخلاف السقوط في البير لانه لا اختيار له في السقوط حتى لو اسقط نفسه هدره

على وجهها فانه لو اصابته شيئاً حينئذ يجب الضمان على المرسل لانه سائق لها مادامت تسير على سنن ارسله ولما كان يتوهم انه كيف يكون حل لقيد وهو الشرط مثل ارسال الدابة وهو سبب قد قد يقوله الا ان المرسل صاحب سبب في الاصل وهذا صاحب شرط جعل مسبباً ايضاً فلا منافى عند الضمان فهما فيه سويان وان كان المرسل صاحب سبب لان ارسال ليس بازالة المانع وقد تخلل بينه وبين السلف فعل فاعل مختار وهو غير منسوب الى السبب حيث لم تنزه على سنن ارسله واما من حل لقيد فهو صاحب شرط لان الحل ازالة المانع عن الاباق وجعل سبباً باعتبار تقدم الشرط على العلة والحاصل لما ثبت الاصل الذي هو ان العلة اذا كانت صالحة للحكم فلا يضاف الحكم الى السبب الى الشرط فالعلة هنا فعل الدابة وفعل العبد وهما صالحان لان يضاف اليهما الحكم لان فعلهما فعل فاعل مختار وقد عترض على فعل صاحب ارسال وحل لقيد فلا يضاف الي من حل لقيد لانه صاحب شرط وجعل مسبباً ولا الى المرسل لانه صاحب سبب قال ابو حنيفة وا ابو يوسف رضي الله عنهما فيمن فتح باب قفص فطار الطير انه لم يضمن لان هذا شرط جرى مجرى السبب لما قلنا وقد عترض عليه فعل المختار فبقى الاول سبباً محضاً فلم يجعل التلف مضافاً اليه بخلاف السقوط في البير لانه لا اختيار له في السقوط حتى لو اسقط نفسه هدره وحاصله ان عند حمل فعل الطير والدابة طبعي بمنزلة سيلان الماء عن الرق بعد تحرق فلا يصح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط وهو فتح القفص فيضمن من فتح باب القفص لانه صاحب شرط والعلة وهو فعل الطير غير صالحة لاضافة الحكم اليه عند الشئخين فعل الطير وكن فعل الدابة اختيارى مثل فعل العبد فعمل هذا الاصل عندهما الا ضمان على من فتح باب القفص فطار الطير لان فعله فعل المختار وهو العلة لتلف الطير صالحان يضاف اليهما الحكم فلما عترض هذا الفعل على الشرط وهو فتح باب القفص لانه ازالة المانع و لكنه له حكم السبب من حيث انه يتقدم على العلة (بقى الشرط سبباً محضاً ليس فيه معقول علة والسبب مع وجود العلة الصالحة لا يضاف اليها الحكم فلا ضمان عليه هذا بخلاف السقوط في البير فانه وان عترض على الشرط وهو الحفر لكنه ليس بفعل اختياري حتى يضاف اليها الحكم فاذا اكد ان يضاف الى الشرط ولما قلنا

وذلك

وأما العلامة فما يعبر في الوجود من غير أن يتعلق به وجوب ولا وجود وقد يسمى العلامة شرطا مثل الإحصان في باب الزنا فإنه إذا ثبت كان معرفا لحكم الزنا فأما أن يوجد الزنا بصورته ويتوقف انعقاده على وجود الإحصان فلا

لوقوع في البير عمد أيضا في اليه الحكم للاضمان على المخاف في هذه الصورة فيكون دمه راف والقسم الرابع شرطا سما لحكما كأول الشرطين في حكم يتعلق بهما مثاله قوله لا أمر أنه إذا دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فالنحول في الدار الأولى شرط اسماء لتوقف الحكم عليها في الجملة لا لحكم العدم تحقق الحكم عند بل الحكم انما يوجد عند الدخول للدار الثانية فهو شرط اسماء وحكما من جميع الوجوه فلوجود الشرطان في الملك بأن دخلت الدارين وهى في نكاح فلا شك ينزل الجزاء فيقيم الطلاق اتفاقا وان لم يوجد في الملك بأن أباهما قد دخلت الدارين أو وجد الأول في الملك دون الثاني بأن دخلت أحدهما وهى في نكاح ثم أباهما قد دخلت الأخرى لم تطلق اتفاقا وان وجد الثاني في الملك دون الأول بأن أباهما قد دخلت أحدهما ثم تزوجها قد دخلت الأخرى ففيه اختلاف تطلق عند النزول الجزاء إلا أن الدار على آخر الشرطين وانما يحتاج إلى الملك وقت التعليق وقت نزول الجزاء والملك في الوقتين موجودا وأما ما بين ذلك فلا يوجد للملك ولا احتياج إليه عند زفر لا تطلق لأن الشرطين شئ واحد في وجوب الجزاء فكما في أحدهما يشترط الملكا كذا في الأخرى فإذا لم يوجد الملك في الأول لا يقيم الطلاق كالا يقيم إذا وجد الملك في الأول دون الثاني بالاتفاق والخامس شرط في معنى العلامة كالأحصان في الزنا والمصنف ترك هذا القسمين وإن كان ذكر العلامة يفتى عن الخامس وأما العلامة ففى اللغة الأمانة كالميل للطريق والمناورة للسجد وأما في الشرع فما بينه بقوله فما يعبر في الوجودى وجود الحكم واحترز به عن السبب من غير أن يتعلق به وجوبى وجوب الحكم وحى احترز به عن العلة ولا وجودى وجود الحكم واحترز به عن الشرط فالعلامة دليل محض على وجوب الحكم عند وجودها وعلم عليه فحسب مثل الأذان أنه علم الصلوة وقد يسمى العلامة شرطا جهازا وهو القسم الخامس من الشرط فإنه في الحقيقة علامة ولكن يسمى شرطا جهازا مثل الإحصان في باب الزنا فإنه إذا ثبت كان معرفا لحكم الزنا وهو الرجم فهو حال في الزاني ودليل على أنما إذا وجد الزنا في تلك الحال يلزم الرجم وليس بشرط لحكم الزنا كما بينه بقوله فأما أن يوجد الزنا بصورته ويتوقف انعقاده على الزنا علة على وجود الإحصان فلا يلو كان الإحصان شرطا لحكم الزنا وهو الرجم والحال أن الزنا علة للرجم لتوقف كون الزنا علة على وجود الإحصان ولا أمر ليس كذلك لأنه لو حدث الإحصان بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم فلو كان شرطا لثبت بوجوده الرجم فلا يوجد الزنا وهو العلة ثم وجد الإحصان وهو على قولكم شرط صحيح لتأخره عن العلة ومع هذه لا يثبت الحكم فثبت أنه ليس بشرط و معلوم أنه ليس بعلة ولا سبب أيضا لأنه ليس بطريق معتقلا ليه فلا محالة هو علامة وهذا ما ذهب إليه

وذلك

ولهذا المضمن شهود الاحصان اذا رجوا بحال فصل اختلف للناس في العقل اهو من العلل الموجبة ام لا فقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنت شهرته لا استقبحه على القطع والبتات فوق العلل الشرعية

القاضي الامام ابو زيد في التقوم واختاره بعض المتأخرين واما المتقدمون وعامة المتأخرين فقد هموا بالاحصان شرط الوجوب للرحم لان شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده والاحصان كذلك واما تقدمه على وجود الزنا فلا يتنا في ذلك لان تأخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل بعض الشروط يتقدمها كشرط الصلوة وشهود النكاح وذهب بعضهم الى انه شرط في معنى العلامة ولهذا الى لان الاحصان علامة وليس بشرط حقيق لم يضمن شهود الاحصان اذا رجوا بحال يعني اذا شهد القوم على رجل انه زنى ثم شهدوا الآخرون انه محصن فزعم فان رجع شهود الاحصان فلا ضمان وهو الدية عليهم بحال سواء رجوا مع شهود الزنا او وحدهم قبل لقضله او بعده لا تهمه كالأشهاد العلامة والعلامة لا يتعلق بها وجوب لا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها بوجه فاذا لم يصف الرحم الى العلامة وهو الاحصان فشهود الاحصان برؤن عنه فلا ضمان عليهم خلافا للزفر فان عنده عليهم ضمان لان الاحصان شرط للرحم فيضاف الحكم اليه الجواب انه ليس بشرط كما قلنا فلا يجوز اضافة الحكم اليه لوسلنا انه شرط كما ذهب اليه المتقدمون ولكن عند وجود العلة الصالحة للحكم لا يضاف الحكم الى الشرط فنهو الزنا شهود العلة وهي صالحة للحكم فيضاف الحكم اليهم فيجب عليهم الضمان خاصة ان رجوا عن الشهادة فان ثبتوا انقطع الحكم بشهادتهم عن الشرط لما فرغ المصنف عن بيان الاحكام وما يتعلق به الاحكام وكان البحث من ههنا الامر ينبت عن المحكوم به هو فعل المكلف شرع في بيان المحكوم عليه هو المكلف فشهر في اهليته واما كان من المعلوم ان اهليته لا تحصل بدين العقل فبدأ بذكر العقل او لا فقال فصل اختلف الناس في

العقل هو من العلل الموجبة ام لا فتاقت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنته مثل معرفة الصانع بالالوهية وشكر المنعم بمهرمة لما استقبحه مثل يحمل بالصانع وكفران النعمة على القطع والبتات فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية ليست بموجبة بقا افعال هي مارات في الحقيقة ومع هذا تجري فيها النسخ والتبديل بخلاف العلل العقلية فانها موجبة ومهرمة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل فلذا كان العقل فوق العلل الشرعية فاعلم ان القبر والحسن يطلقان على ثلاثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع او مناظرا له الثاني كونه صفة كمال او صفة نقصان والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثراب عاجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب عاجلا فالحسن والقبر بالمعنيين الاولين يشبان بالعقل اتفاقا واما بالمعنى الثالث فهو المتنازع فيه عند الفريقين كذا في التوضيح فلم يجوزوا المعتزلة بقاء على أصلهم

فلم يجوز ان يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل ويقبح جعلوا الخطاب متوجهاً بنفس العقل
وقالوا لا عذر لمن عقل صغير كان او كبير في الوقف عن الطلب وترك الايمان وان لم
تبلغ الدعوة وقالت الاشعرية لا عبرة بالعقل اصلاً ودون السمع ومن اعتقد
الشرك ولم تبلغ الدعوة فهو معدن ورد القول الصحيح في الباب ان العقل معتبر لا ثبات الاهلية

ان يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل كروية الله تعالى وعذاب القبر والميزان وعامة احوال الآخرة او يقبح فما
يقبح العقل لا يجوز ان يثبت بدليل شرعي فلذا انكر كون القبائح مخلوقة له لان اضافتها الى الله قيمه عند العقل بمصطلح
الخطاب متوجهاً بنفس العقل ثم فسر ذلك بقوله قالوا لا عذر لمن عقل صغير كان او كبير في الوقف عن الطلب ترك الايمان
وان لم تبلغ الدعوة يعني من عقل سواء كان صغيراً او كبيراً ثم منع نفسه عن طلب الحق وترك الايمان بالله تعالى لا يقبل عند
هم القيمة عند الله تعالى وان لم يأت الرسول ان لم يرد على السمع بان نشأ على شاقه الجمل لان عقله كان كافياً في ذلك وقالت
الاشعرية لا عبرة بالعقل اصلاً ودون السمع فلا يعرف حسن الايمان والصدق والعدل وقبح اصلاً دهاً بين السمع لهذا
قالوا ومن اعتقد بالشرك ولم تبلغ الدعوة فهو معدن وحتى جاز ان يكون من اهل الجنة وتسكوا بقوله تعالى وما كنا معدن بين
حق نبعت رسولاً اعلم من شأننا ولا يجوزنا ذلك التعدي بل الى ان نبعث رسولاً واستدوا بادل عقلية ايضا منها ان الحسن
والقبح ليسا بآيتين فانه لو كان كل واحد منهما قائماً يتخلف عن الفعل التالى باطل فان الكذب هو من اقبح القبائح قد
يكون واجبا للصحة بنحو انقاذ برئ والجواب ان تسليم الكذب صار حسناً في الصورة المفترضة بل غاية الامر ان هذا القبح
اقبل القبيحتين اللذين احدهما تجوز قتله النبي الثاني انجائه بالكذب اقله الكذب القول الصحيح في الباب ان في باب العقل هو
مختار الخفيين العقل معتبر لا هلك الاهلية اي اهلية الخطاب لا الخطاب بمن لا يعقل قيمه فليس العقل محمداً كما قالت
الاشعرية ولا موجبا بنفسه كما قالت المعتزلة فمن لم تبلغ الدعوة لا يكون مكلفاً بمجرد العقل من غير ان يمر عليه من التجربة
واتامل لان العقل ليس بموجب بنفسه هو الاله ادراك فاذا لم يعقلها ياناً ولا كقول كان معدن واذا لم يجد مدية يمكن
فيها الادراك واتامل فلهذا الهله الله تعالى حتى اعانه بالتجربة ووردك العواقب ثم لم يؤمن بالله تعالى لم يكن معدن واد
ان لم تبلغ الدعوة لان ادراكه مع مشاهد دلالة التوحيد بمنزلة الدعوة اذ العقل ح قائم مقام الرسول عليه السلام
فمن مبين الاخرط والتفريط وترجمة الخلاف من حسن الافعال وقبحها شرعي عند الاشعرية اي لا يعرف بغير بيان
الشارع ان هذا الفعل مثلاً مستحق للمدح والثواب وهذه الذم والعقاب دخل للعقل في اطلاقه امرا شارعه فهو
حسن وما عني عنه فهو قبح هذا المعنى وان انعكس الامر لا انعكس الامر وعقل عندنا وعند المعتزلة اي لا يتوقف على الشرع بل
الحسن من نفسه القيمه قيمه ونفسه فلو لم ير الشرع وكانت الافعال متحققة كانت حسنة وقبيحة بمعنى ان في ذاتها
اقصده لان يفيض على فاعلم الثواب العقاب الشرع كاشف عن حسنها وقبحها فقول تعالى اقيموا الصلوة وآؤا الزكوة

وهو نور في بدن الأدمي يضئ به الطريق يبتدأ به من حيث ينتهي إليه ذرك الحواس
ففيه المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمل بتوفيق الله تعالى لا بإيجابة هو كالشمس
في الملكوت الظاهرة إذا برزت وبدا شعاعها ووضع الطريق كانت العين مدركة بشهابها
دليل ان الصلوة والزكوة حسنة لان حسنهما لو لم يرد لم تكن حسنة حتى تكون حالها وحال الكفر سواء لكن عندنا
حسن الاعمال وقبحها الاستلزام حكماني الجسد من الله تعالى بل يصير موجبا لان ينزل عليه حكم الله تعالى فان كان
تبعها فهو مستحق لان ينزل عليه حكم النقي ان كان حسنا فهو مستحق لان ينزل عليه حكم التكليف من الله الحكم الذي لا يرجع
المرجوح ولا يامر بالفشاء والمنكر فلم يحكم ليس هذا حكم الله المتعلق بافعال المكلفين ومن هنا شرطنا
لموع الدعوة في التكليف بخلاف المعتزلة ومن سلك مسلكهم فان عندهم الاحكام متحققة وان لم يرد الشرع فالقبيل
حرام والحسن مما موزع من الصلوة بغير ان ينفي الله تعالى عنه او يامر به المراد من كونه حراما او مأثرا به قبل ورود الشرع عنه
يعاقب عليه يشاب عليه ان لم يرد الشرع وليس المراد من الحرام والواجب مثلا خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين كما
هو للتعريف ولا يرجع منه بل لعزلة الى الخطاب الله تعالى ثابت بدن ان ينخطب هذا كما ترى من فساد فافهم
هذا تحرير محل النزاع وما ادلتنا الفرقين فمن كورة في المطولات لم نأت بها هنا الضيق المقام ف قال في المسلم لا
حكم الا من الله وقال شارح مولانا نظام الدين هكذا قال الشيخ كمال الدين ابن الهمام وغيره وفيه اشارة الى ضعف
ما في النزاع وفي تبع كثير من ان المعتزلة تمنعهم من العقل سبب بالحكم فهو الحكم وقدا وخر الشغب لتكثيره
بل من هبنا ومن هبهم ان الحكم له تعالى احدا لبتنفعوا الموجب المحرم ولا سبيل للعقل الا الى المعرفة فم عارفا
حكمه فربما يستند بمعرفته وكثيرا ما يستعين بالخصوص كما استطاع عليه انشاء الله تعالى انتهى لما فرغ من بيان المذاهب التي
في اعتبار العقل عدم اعتباره شرعي تعريف فقال هو نور في بدن الأدمي قيل علة الداع عند الفلاسفة والقلب عند
الاصوليين مع نور الظاهر وهو ظاهر مظهر كضوء الشمس فانه بواسطة يبصر المحسوسات فكذلك العقل نور يري
بمحسوسات الاشياء وواطنها بل العقل والى باسم النور لا يمتد الى العقلات بخلاف ضوء الشمس فانه واسطة
لادراك المحسوسات يصوبها الى ذلك النور طريق يبتدأ به من ذلك الطريق من حيث ينتهي اليه ذرك الحواس يعني العقل
نور يتبعه بطريق ابتداء من موضع ينتهي اليه ذرك الحواس لان الانسان اذا بصريا وانتهى اليه حسن البصر يدرك بعقله
ان له باينا احيوة وقد علم هذا الطريق ابتداء من حيث انتهى اليه ذرك الحواس هو البناء وهذا الطريق انتم سبب العقل
ففيه المطلوب اي يظهر المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمل بتوفيق الله تعالى لا بإيجابة هو الملك الباطن
كالشمس في الملكوت أي الملك الذي لا يلبث ان يبرزت الرغوة الظاهرة اذا برزت أي طلعت الشمس الجملة الشريفة
لتبلي لقله هو كالشمس بدن اي ظهر شعاعها ووضع الطريق بسبب ضوء الشمس كانت العين مدركة للاشياء بشهابها

وما بالعقل كفاية ولهذا قلنا ان الصبي غير مكلف بالايمان

اي بنورها من عقيدان توجب الشمس شريعة تلك الاشياء فكلما القلب يدرك ما هو غائب عن الحواس بنور العقل من غير ان يكون العقل موجبا لذلك فاعلم ان في هذه العبارة اشارة الى رد المعتزلة الى الفين الثاني مسألة النظر الى سائر
عليك تفصيل المذهب فيما وابين ما هو الحق فيها فاعلم ارشد الله تعالى ان عند الاشعري افادة النظر العلم بالعادة
لا دخل للنظر في الافادة اصلا ليس علة تامة ولا ناقصة بل العلم به ورمعه وان امر مع اخره علاقة بينهما في الاكش
اولا ثم كوجوب الانسان مع الحمار فلو كان الانسان موجودا بلا وجود حمارا وبالعكس فلا مضى فاذ لا موثر عند الله
تعالى بمعنى انه المستقل لكنه فاعل مختار فلهذا والمعلول عنه بلا وجوب منه كما ذهب اليه المعتزلة فكان الوجوب ينافي
الاختيار ولا وجوب عليه كما ذهب اليه المعتزلة والشيعة من وجوب اللطف عليه تعالى واما عند المعتزلة فالافادة
بالتوليد وهو عبارة عن ايجاد فعل بتوسط فعل اخر كحركة المفتاح يجر كذا اليد وكذا لا لم بعدا لضرب فاذا اشر النظر
يحدث بعد العلم كما اذا ضرب رجل رجلا فبما اثره الضرب يحصل له ألم بعدا واما عند الحكماء فبغير ان الاعداد
فان النظر يعدل ان هن اعداد اما فيفيض عليه العلم من المبدأ الفياض وجوبا منه هذا تفصيل المذهب والحق
ان العلم واجب عقيب للنظر ان لم يكن اجبا منه تعالى غير متولد من النظر كما ذهب اليه المعتزلة لما الوجوب فلان
كل من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث لم حضوره بين العالين في الذهن يستحيل ان لا يعلم انه حادث
والعلم به من الامتناع ضروري واما ابطال التوليد فلان العلم ممكن في نفسه وان كان بعد النظر وكل
ممكن مقدوره تعالى فيكون هو ايضا مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته وهذا هو مختار
الامام الرازي واليه ذهب القاضى ابو بكر الباقلاني واما ام الحرمين وبيارتضى صاحب المسلم وقال
شارح مولانا نظام الدين فالاصح الوجوب وكون النظر علة قربية والفياض هو الله تعالى ولذلك
يحكم العقل بالوجوب ولم اجد هذه المسئلة في النصوص الا لهمية والنبوية انتهى فتدبر في هذا المقام
فانه من مزال الاقدام وما بالعقل كفاية يعني وان كان العقل آلة للادراك ولكنه ليس بكاف في
حصول المعرفة بغير توفيق الله تعالى هذا ما قال بعض الشراح والاولى ان يقال ان العقل وان كان يعرف
قبح الافعال وحسنها ولكنه ليس بمستبد في ذلك اي ليس بمستقل حتى يتحقق الاحكام بمجرد العقل من
غير ورع والشرع كما هو مذهب المعتزلة ولهذا قلنا ان الصبي غير مكلف بالايمان اي الايمان ليس بواجب
عليه لان الوجوب وكذا اسائر الاحكام بالخطاب لا بمجرد العقل وهو غير مكلف لقوله عليه السلام رفع
العلم عن ثلث عن النائم حتى استيقظ وعن الصبي حتى يبلغ وعن المعنوة حتى يعقل رآه الترمذي و
البرادورد والدارمي عن عائشة وابن ماجة عنها واحمد وصححه الحاكم ولكنه لو امن يصح ما يانه لوجود العقل

حتى اذا عقلت المراهقة وهي تحت مسلمين ابوين مسلمين لم تصف الاسلام لم تجعل
مرتدة ولم تبين من زوجها ولو بلغت كذلك لبات من زوجها وكذا القول في الذي لم تبلغ
الدعوة انه غير مكلف بمخرج العقل انه اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد على شيء كان
معدورا واذا اعاناه الله بالتجربة واهله لذلك العواقب فهو لم يكن معدورا وان لم تبلغ
الدعوة على نحو ما قال ابو حنيفة في السفينة اذا بلغ خمساً وعشرين سنة لم يمتنع ماله عنه
لانه قد استوفى مدة التجربة والامتحان فلا بد من ان يزداد به رشدا

عند الاشعرية ايمانه غير صحيح اذا العقل لا يعاينهم والاعتبار بالشرع وفي حق الشرع ليس بموجود
لانه غير مكلف وعند المعتزلة لما كان العقل كافيا يجب على الايمان وان لم يرد به الشرع حتى اذا عقلت
المراهقة هي المرأة التي قارب البلوغ وهي تحت مسلمين ابوين مسلمين بيان لاسلامها المحكي بوجه أكد
ولم تصف الاسلام لم يجعل مرتدة ولم تبين من زوجها ولو بلغت كذلك لبات من زوجها يعني
اذا كانت المرأة عاقلة ولكن لم تبلغ وهي تحت عبد مسلم فاستوصف منها الاسلام ولم تقدر على
البيان لا يحكم بروتها لان الردة خروج عن الاسلام وهي لم تكن مسلمة قبل اعدام قدرتها على وصف
الاسلام فلا يحكم بردها ولكن هي غير مكلفة بالاسلام بسبب عدم البلوغ اذا العقل وان كان موجودا
فيها لكنكم غير كاف فاذا الميحب عليها الاسلام لا تبين عن زوجها نعم لو بلغت ووجب عليها الاسلام وهي
بعد البلوغ ايضا لا تقدر على وصف الاسلام لبات من زوجها البته وكذا اي كما قلنا في الصبي العاقل انه
غير مكلف بالايمان لعدم كفاية عقله بخير وشره الشرع في حقه بسبب عدم بلوغه كذا نقول في العاقل البالغ
الذي لم تبلغه الدعوة اي دعوة الرسول او من قام مقامه بان يكون على شاقه ما يجبل ولم يبين بعد البلوغ حتى

يعينه الله بالتجربة ودر ذلك العواقب انه غير مكلف بالايمان بمخرج العقل وانه اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا او لم
يعتقد على كل شيء كان معدورا وهذا اذا مات بعد البلوغ من ساعته فاذا لم تبلغه الدعوة ولم يأتها ما هو قائم
مقام الدعوة وزمان النظر والاستدلال على توحيد سبحانه وتعالى واما اذا اعاناه الله تعالى بالتجربة واهله
لذلك العواقب فهو لم يكن معدورا وان لم تبلغه الدعوة لانه وجب عليها الايمان لوجود الامر باحدهما العقل الثاني
ما هو قائم مقام الدعوة وهذا اعلى نحو ما قال ابو حنيفة في السفينة اذا بلغ خمساً وعشرين سنة لم يمتنع ماله
عنوان لم يونس منه رشد امر ان دفع المال اليه متعلق بان يأسر المرشد كما قال الله تعالى فان انتم منهم
رشد افادعوا اليهم او اليهم الاية لانه اي السفينة قد استوفى مدة التجربة والامتحان فلا بد من ان يزداد
برشدا فهذه المدة اقيمت مقام الرشد والرشد فيها وان لم يتحقق ولكن نقول انه موجود تقديرا

وليس على المحد في هذا الباب دليل قاطع فمن جعل العقل علّة موجبة يمتنع
الشرع بخلافه فلا دليل له يعتمد عليه من الغاه من كل وجه فلا دليل له
ايضا وهو مذاهب الشافعي فانه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة اذا اقتلوا ضمنوا
فجعل كفرهم عفوا وذلك لانه لا يجد في الشرع ان العقل غير معتبر لاثبات
الاهلية فانما يلغيه بدلالة العقل والاجتهاد فيتناقض مذهبه

وهو يكتفي في دفع الاموال لانه تعالى قال فان استم منهم رشدا فافاق بالثكوة فالمعنى ان رايتهم منهم رشدا
سواء كان تحقيقا او تقديرافك اقيمت المدة مقام الرشدا كذلك زمان النظر والاستدلال في حق الشخص
المذكور اقيم مقام الدعوة فاذا لم يؤمن بعد العقل وقائم مقام الدعوة كان معذبا ولما كان يرد على مسئلة
السفيه انكم لما قدرتم خمسا وعشرين سنة والقياس كان يقتضي ان يقدر ثلاثة ايام اعتبارا بالمرشد
فاجاب عنه وليس على المحد في هذا الباب دليل قاطع في تعيين الحد للامهال ليس بنقض قاطع حتى يقال
مدته ثلاثة ايام واكثر لان العقل متفاوت في اصل الخلقة فرب ما قل يمتدى في زمان قليل ما لا يمتدى
غيره اليه مدة كثيرة فمن جعل العقل علّة موجبة يمتنع الشرع بخلافه فلا دليل له يعتمد عليه يعنى
من جعل العقل حجة مستقلة حتى يتحقق الاحكام بغيره وود الشرع وينكر وجود الشرع في مقابلته
كما ذهب اليه المعتزلة فلا دليل لهم على مذهبه يعتمد عليه وما استد لوابه فهو مجروح ومنوع
فليس عندهم دليل عقلي ولا نقلي يفيد الظن فضلا عن اليقين ومن الغاه من كل وجه فلا دليل له

ايضا وهو مذاهب الشافعي فانه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة اذا اقتلوا ضمنوا فجعل كفرهم عفوا
فان عند الشافعي من قتل رجلا عاقلا بالغاه لم تبلغه الدعوة يجب الضمان على القاتل لان القاتل
اذا لم تبلغه الدعوة وان كان عاقلا بالغاه وكان يمكن له الاستدلال على توحيدته تعالى لم يجب
عليه الايمان بالله تعالى فكفره عفو لانه لم تات الدعوة ولا عبرة بعقله وعندنا لا يضمن وان كان
قتله حراما قبل الدعوة ولكنه ليس بسبب الضمان لاننا نجعل كفره عفوا بحال ولم نجعل غفلة عن
الايمان بعد استيفاء مدة التامل عندنا فكان قتله قبل الدعوة قتل نساهل لحرب وذلك اشارة الى
عدم الدليل على القولين اما عدم دليل من النقي العقل فتقريرة ما بينه بقوله لانه اى من النقي العقل
من كل وجه وهو الاشعري والشافعي ومن تبعهما لا يجد في الشرع ان العقل غير معتبر لاثبات الاهلية
فانما يلغيه بدلالة العقل والاجتهاد فيتناقض مذهبه يعنى لانص لهم على ان العقل غير معتبر وانما
يقول بالادلة العقلية فيحسد اعتبار العقل حيث اعتمد على الادلة العقلية فكانه يقول لعقل معتبر

واز العقل لا ينفك عن الهوى فلا يصلح حجة بنفسه بحال واذا ثبت ان العقل
 من صفات الاهلية قلنا الكلام في هذا ينقسم على قسمين الاهلية والامور المعترضة
 عليها **فصل في بيان الاهلية الاهلية** نوعان اهلية الوجوب اهلية الاداء اما
 اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة فان الاداء يولد له ذمة صالحة للوجوب له وعليه
 وليس بمعتبر وهل هذا الاتناقض صريح واما عدم دليل من يعتمد على العقل من كل وجه حيث لا يعتبر
 في مقابلة الشرع كما ذهب اليه المعتزلة فتقريره هذا وان العقل لا ينفك عن الهوى فلا يصلح حجة
 بنفسه بحال يعني الوهم كثير اما يتعارض العقل فيخلط عليه مطلوبه ولذا ترى ان بعض العقلاء يخالف
 البعض بل يناقض نفسه مرة يثبت امر ومرة ينفيه فاذا كان العقل كذلك فكيف يعتمد عليه
 بحيث يقال انه حجة مستقلة بغير ورود الشرع وان الشرع لا اعتبار له عند مقابله بالعقل
 هذا تقرير المقام وقد بقي خبايا في نوايا الكلام واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلية على
 وجه قدمه لا كما تقول المعتزلة قلنا الكلام في هذا اي في بيان الاهلية ينقسم على قسمين
 القسم الاول الاهلية والثاني الامور المعترضة عليها اي على الاهلية **فصل في بيان الاهلية**
 وهي عبارة عن كون الانسان او الشخص بحيث يصلح ان يكون محط نزول الاحكام الشرعية او التكليف
 وقيل هي عبارة عن صلاحية الانسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهذه الصلاحية
 اما ان حملها الانسان كما قال الله تعالى وحملها الانسان ولذا اخص بالتكليف من سائر
 المخلوقات التي ليس لها ذمة التكليف وقد كان ظولها مجهولا الاهلية نوعان احدها اهلية الوجوب
 والثاني اهلية الاداء اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة اذا عرفت معنى الاهلية فاعلم ان
 الاهلية على نوعين النوع الاول اهلية نفس الوجوب وهو ان يكون قابلا لشغل الذمة والنوع الثاني
 اهلية لوجوب الاداء وهو ان يكون قابلا وصالحا لاتيان الفعل وقد عرفت الفرق بين نفس
 الوجوب ووجوب الاداء فالنوع الاول اي اهلية نفس الوجوب مبني على قيام الذمة يعني لا ثبت
 الا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه الذمة عبارة عن وصف يصير الشخص به اهلا للالزام
 عليه الاستيجاب لمبناه على العهد الذي عاهدنا ربنا يوم الميثاق كما اخبره بقوله واذا اخذ ربك من بني ادم
 من ظهورهم ذمتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا فلما اقرنا برؤسنا
 يوم الميثاق فقد اقرنا بجميع شرائع الصالحة لنا وعلينا ذمة هذه الذمة متصرا اهلا لنفس لوجوب
 واهلية الوجوب على هذه الذمة مبنية فان الاداء يولد له ذمة صالحة للوجوب له و عليه

إجماع الفقهاء بناء على إلهام المصطفى قال الله تعالى وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم
خبرتهم إلى آخر الآية وقبل الانفصال هو جزاء من وجد فلم يكن له ذمة مطلقة حتى صلح
ليجب له الحق ولم يجز عليه إذا انفصل ظهرت له ذمة مطلقة كان أهلاً للوجوب له وعليه

باجماع الفقهاء وانما اثبت له الذمة بناء على العهد الملقى الذي بينه بقوله قال الله تعالى ولا اخذ
ربك من بني آدم من ظهورهم ذريةهم الى اخر الآية دليل على ثبوت الذمة متحصلا من الاصل اذ اولد
يكون له ذمة متصاحبة لما يجب عليه فان الولي اذا اشترى له شيئا اثبت له الملك وكذا اثبت له
الوصية والارث والنسب وكذلك الثمن ومهر المرأة يجب ان عليه بعقد الولي باجماع الفقهاء وهذا مع
ما يجب له وعليه هذه الذمة انما اثبت بالعهد الذي جرى بيننا وبينه تعالى يوم الميثاق كما هو بياننا فلو لم
يكن له ذمة متصاحبة لهذه الاشياء بالعهد لم يجب له وعليه شيء لانه اذا اولد لم يكتسب شيئا حتى
يقال ان الوجوب له وعليه انما اثبت بالكتساب فاعلم ان تفسير تلك الآية الصريحة
كما رواه احمد عن ابي بن كعب يدل على ثبوت العهد يوم الميثاق ويؤيده حديث ابن عباس
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنعمان يعق عرقه فاخرج من
صلبه كل ذرية ذراها فنثرهم بين يدي كالذر ثم كلمهم قبلا قال الست بربكم قالوا بلى شهدنا
ان تقولوا يوم القيمة ان كنا عن هذا غفلين او تقولوا انما اشرك ابأؤنا من قبل وكنا ذرية من
بعد هما قتلنا كما فعل المبطلون رواه احمد فلما ثبت تفسير الآية عن النبي عليه السلام
على ما تلونا عليك فنقول من اشرب في قلوبهم الاعتزال بانه من باب التخييل والتعطيل مردود
لا يعاب به في مقابلة الحديث وان كان ضعيفا فعلى ما قلنا ثبوت الميثاق من الآية الصريحة
في ذلك لا بالسنة فقط وقبل الانفصال هو جزء من وجه فلم يكن له ذمة مطلقة يعق ثبوت الذمة
الكاملة له انما هو بعد الولادة واما قبل الانفصال اي قبل الولادة فهو جزء من وجه حيث
يتبع الام في العتق والحركة والسكون فلا يكون له ذمة مطلقة اي كاملة ولكنه منفرد بالحقوق
معد للانفصال فله ذمة من وجه حتى صلح لعجب له الحق من العتق والارث والنسب والوصية فهو
اهل لتلك الامور بهذا الاعتبار ولما لم يكن له ذمة كاملة كما لم يوجب عليه شيء من الحقوق حتى لو
اشترى له الولي شيئا لا يجب عليه العتق واليه اشار بقوله ولم يجب عليه ثم اعاد الكلام وقال واذا
انفصل عن الام بسبب الولادة وظهرت له ذمة مطلقة كما كان اهلا للوجوب له وعليه والحاصل
ان الجنين اذا لم ينفصل فله ذمة من وجه حيث يثبت له الحقوق من الارث والعتق ولا يجب عليه

غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه فجاز ان يبطل لعدم حكمه وغرضه
كما ينعدم لعدم محله ولهذا لم يجب على الكافر شيء من الشرائع التي هي
الطاعات لما لم يكن اهلا لثواب الآخرة ولزمه الايمان لما كان اهلا
لادائه ووجوب حكمه

حق غيره واذا انفصل فله ذمته كاملة فيثبت له وعليه ما كان يرد عليه من انه اذا حصل له ذمته كاملة
فيه ينبغي ان يكون حكمه كحكمه بالغاين فيجب عليه ما كان عقوبة وجزاء ايضا كما ذهب اليه بعض
مشائخنا مثل قاضي الامام ابن زيد وغيره وقد فعه بقوله غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه فجاز
ان يبطل لعدم حكمه وغرضه كما ينعدم لعدم محله يعني انما المقصود والغرض الاصل من
نفس الوجوب حكمه هو الاداء من اختيار والصبي لا يتصور منه الاداء بالاختيار لعجزه فيبطل
الوجوب في الافعال التي لا بد من ادائه باختيار لغوت الغرض والشيء كما يبطل بغوت المحل كبيع
الحر واعتاق البهيمة يبطل بغوت الغرض ايضا فلا يلزم على الصبي ما لا يمكن ادائه بالاختيار فلا يكون حكمه
كحكمه بالغين فلا يجب عليه ما يجب عليهم وتفصيل لمقام ما كان حقوق العبد من الغرم وضمان
المتلفات والعوض كمن المبيع ونفقة الزوجات والا قارب يلزم على الصبي لان الاداء بالاختيار في تلك
الامور ليس بضروري ويكون اداء وليه كادائه وكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان عقوبة وجزاء
لم يجب عليه لان المقصود من العقوبات الموازنة بالفعل وهو لا يصلح لذلك فالوجوب هو هنا خال عن
حكمه فيبطل والولي في ما يجب عليه العقوبة والحجز اذ لا يصلح ان يقوم مقامه وكذا لحقوق الله الخاصة
كالصلوة والصوم لا يجب عليه ايضا لان الاداء بالاختيار اى بالنية ضروري فيها والولي لا يصلح ان
يكون ادائه قائما مقام ادائه فيبطل الوجوب بغوت الغرض وسياتي التفصيل فوق هذا ولما
فرغ من الجواب شرع في تفرجات على قوله فجاز ان يبطل لعدم حكمه وغرضه كما يبطل لعدم محله
فقال ولهذا لم يجب على الكافر شيء من الشرائع التي هي الطاعات لما لم يكن اهلا لثواب الآخرة يعني
ان الغرض من الشرائع التي هي الطاعات كالصوم والصلوة والزكاة ثواب الآخرة والكافر ليس اهلا
لثواب الآخرة فوجوب تلك الشرائع على الكافر خال عن الغرض فيبطل فلا تجب عليه تلك الشرائع
واحتراز بقوله التي هي الطاعات عن الشرائع التي ليست بطاعات وليس الغرض منها ثواب الآخرة كالحزبية
والخراج فانها واجبة عليه ولما كان يتوهم من عدم كونه اهلا لثواب ان لا يجب عليه الايمان ايضا دفعه
بقوله ولزمه الايمان لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه يعني في وجوب الايمان على الكافر

ولم يجب على الصبي الايمان قبل ان يعقل لعدم اهلية الاداء واذا عقل واحتل لاداء قلنا
 بوجوب صل الايمان عليه ون ادائه حتى صح الاداء من غير تكليف وكان فرضا كالمسافر
 يؤدي الجمعة واما اهلية الاداء فنوعان قاصر وكامل اما القاصر فثبت بقدر
 البدن اذا كانت قاصرة قبل البلوغ ولكن ذلك بعد البلوغ فيمن كان معنوها

لا يفوت الغرض من الايمان ثواب الآخرة والكافر اهل للايمان فاذا امن يحصل له ثواب الآخرة فلا
 يفوت الغرض فيجب عليها الايمان ثم شرع في تفريع آخر وقال لم يجب على الصبي الايمان قبل ان يعقل لعدم
 اهلية الاداء اي لا يثبت نفسا لوجوب على الصبي لعدم الفائدة وهو الاداء عن الاختيار والصبي لا يمكن منه
 اداء الايمان باختيار لعدم العقل واذا عقل واحتل لاداء قلنا بوجوب اصل الايمان عليه لان الوجوب
 يتعلق بالاسباب وصلاحيته الذمة فالصبي العاقل اهل لاداء الايمان فلا يبطل نفسا لوجوب في حقه
 لعدم فوات غرضه وهو الاداء بخلاف سائر العبادات فانها ليست بواجبة عليه لغرض نفسا لوجوب
 فيها لان الغرض من نفسا لوجوب ان يقيم الاداء عن الغرض ولاداء العبادات لا يقيم عن الغرض لانه لو وقع
 صلوته فرضا لا يفرض عليه سائر الصلوات فيه حرج عظيم بخلاف الايمان فانه غير مكرر ولان الغرض من
 نفسا لوجوب الاداء على سبيل الكمال الصبي لصعفه لا يحتمل اداء العبادات على وجه الكمال لان ادائها على
 وجه الكمال متعلق بالبدن وهو ضعيف البدن بخلاف الايمان فان ادائها يتعلق بالبدن لانه من احكام
 النظرية التي تتعلق بالعقل والعقل موجود فيبدون ادائه اي لا نقول ان اداء الايمان واجب على الصبي لعاقل
 قبل البلوغ لان عقله لم يتكامل بعد لان كمال العقل ناهي بعد البلوغ حتى صح الاداء من الصبي العاقل من
 غير تكليف وكان اداء الايمان فرضا لان الايمان لا يتنوع بين ان يكون فرضا وان يكون نفلا بل هو فرض فلذا
 لا يلزم عليه تجديد الاقرار بعد البلوغ كالمسافر يؤدي الجمعة فالمؤدى يقيم فرضا مع ان وجوب الجمعة لم يكن
 ثابتا قبل الاداء هذا ما ذهب اليه القاضي ابو زيد وشمس لامعة المحلواني وفخر الاسلام وقال الامام شمس لامعة
 السرخسي ان الوجوب غير ثابت في حق الصبي وان عقله لم يتكامل عقله بالبلوغ واما اهلية الاداء فنوعان
 احدهما قاصر وثانيهما كامل اما القاصر فثبت بقدره البدن اذا كانت قاصرة اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين
 قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل وهي بالبدن فاذا تحقق القدرتان تحقق الاهلية الكاملة واذا
 انتفت اضعفت احدي القدرتين تحقق الاهلية القاصرة واليهما شارقبه اذا كانت قاصرة قبل البلوغ
 فقبل البلوغ العقل والبدن كلاهما ناقصان وهذا احد القسمين من الاهلية القاصرة وانشأنا في ثانیها
 بقوله ولكن ذلك بعد البلوغ فيمن كان معنوها هو السفيه فبدنه كامل ولكن عقله ناقص كما اشار اليه

لأنه بمنزلة الصبي لأنه عاقل لم يعتدل عقله وتبنتى على الأهلية القاصرة
 صحة الأداء وعلى الأهلية الكاملة وجوب الأداء وتوجه الخطاب عليه وعلى هذا
 قلنا أنه صح من الصبي العاقل الإسلام وما يتحصى منفعة من التصرفات
 كقبول الهبة والصدقة وصحة منه أداء العبادات البدنية من غير عهدة وملك
 برأى الولي ما يتردد بين النفع والضرر كالبيع ونحوه وذلك باعتبار أن نقصان
 رأيه أنجبر برأى الولي فصار كالبا لغير في ذلك في قول أبي حنيفة ر

ملك

لأنه بمنزلة الصبي لأنه عاقل لم يعتدل عقله وتبنتى على الأهلية القاصرة صحة الأداء بمعنى أنه
 لو أدى يكون صحيحاً وإن لم يجب عليه وتبنتى على الأهلية الكاملة وجوب الأداء وتوجه الخطاب عليه
 فإذا بلغ وعقل يلزم عليه الأداء ويتوجه عليه خطاب الشارع لأن أهليته صارت كاملة بكمال
 العقل والبدن ثم لما كان وقت اعتدال العقول في أفراد الإنسان متفاوتاً لا يمكن ادراكه إلا بعد
 تجربة عظماء أقاموا الشرع البلوغ الذي عنده يعتدل العقول في الأغلب مقام الاعتدال تيسيراً
 وعلى هذا أي على أن صحة الأداء تبنتى على الأهلية القاصرة قلنا أنه صح من الصبي العاقل الإسلام في
 أحكام الدنيا والآخرة بلا لزوم عليه عند الشافعي لا يصح إيمانه قبل البلوغ في أحكام الدنيا فيرث أباه
 الكافر ولا تبين منه أملة الشريعة لأنه ضرر وإن صح في أحكام الآخرة فيثاب على إيمانه وهذا هو القسم
 الأول الذي هو حق الله حسن لا يحتمل غيره وصح منه أيضاً ما يتحصى منفعة من التصرفات
 كقبول الهبة والصدقة وهذا قسم ثان وهو ما كان من غير حقوق الله تعالى ولكن فيه نفع محض
 للصبي فيصح مباشرة الصبي من غير رضا الولي وأذن وصح منه أداء العبادات البدنية من
 غير عهدة وهذا قسم ثالث وهو ما كان دائراً بين كونه حسناً في زمان وقبيحاً في زمان كالصلوة و
 الصوم من العبادات البدنية فيصح من الصبي إذاؤها من غير وجوب عليه وفي صحة الأداء بلا لزوم
 عليه نفع محض له من حيث يعتاد إذاؤها فلا يشق ذلك بعلا البلوغ ولذا أقال عليه الصلوة والسلام
 صبياً لكم بالصلوة إذا بلغوا سبعاً وأضر بهم إذا بلغوا عشرة وملك برأى الولي ما يتردد بين النفع والضرر كالبيع ونحوه
 وهذا هو القسم الرابع من المعاملات الدائرة بين النفع والضرر كالبيع فإنه إن كان راجحاً كان نافعاً وإن كان
 خاسراً كان ضاراً والصبي لا يميز بين الضار والمنافع ولا يعتبر فيه رأيه فلا بد أن ينضم إليه رأى الولي و
 ذلك باعتبار أن نقصان رأيه أي الصبي أنجبر برأى الولي فصار كالبا لغير في ذلك في قول أبي حنيفة ر
 فينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الأجانب كما ينفذ من البالغ عند أبي حنيفة خلافاً لما فإنه لا يكون

ملك

الايري انه صحح بيعه من الاجانب بغبن فاحش في رواية خلافا لصاحبيه ورده مع
 الولي بغبن فاحش في رواية اعتبار الشبهة النيابية في موضع التهمة وعلى هذا قلنا
 في المجوز اذا توكل لم تلزمه العهدة وبأذن الولي تلزمه واما اذا وصى الصبي بشئ من
 اعمال البر بطلت وصيته عندنا خلافا للشافعي وان كان فيه نفع ظاهر لان الارث
 شرع نفعاً للمورث الايري انه شرع في حق الصبي

كالباع عندنا فلا ينفذ بالغبن الفاحش وان باشر البيع بالغبن الفاحش مع الولي فغن ابى حنفية
 ايتان في رواية ينفذ وفي رواية لا ينفذ واليهما اشار بقوله الايري انه صحح بيعه من الاجانب بغبن فاحش
 وهو ما لا يتغابن الناس في مثله في رواية خلافا لصاحبيه ورده مع الولي بغبن فاحش في رواية
 اعتبار الشبهة النيابية في موضع التهمة اي في رواية ثبت انه شرع ابو حنيفة بيع الصبي مع الولي بغبن
 فاحش لان نيابة الولي في موضع التهمة اذ فيه تهمة انه انما اذن تحصيل المقصود وعلى هذا
 اي على ان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي بنفسه ويتملكه برأى الولي قلنا في المجوز وان كان
 يتناول العبد والصبي ولكن المراد هو الصبي اذا توكل اي قيل الوكالة لم تلزمه العهدة اي الاحكام التي
 تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والتمن والخصومة في العيب لان في التزامها معنى الضرر ولا يثبت ذلك
 بالاهلية القاصرة وبأذن الولي تلزمه ان تصور ان ثقلها قد فم بانضمام رأى الولي اليه فصار اهلا للزوم
 العهدة واما اذا وصى الصبي بشئ من اعمال البر بطلت وصيته عندنا خلافا للشافعي اعلم ان الوصية عندنا
 ازالة للملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت فيكون ضررا محضا فيعتبر بازاء المال بطريق التبرع
 في حال الحياة فلا تصح الوصية وما حصل فيها النفع من ثواب الآخرة بعد ما استغنى عن المال بنفسه
 بالموت فهو باتفاق الحال لا عبرة به كما لو باع الشاة التي اشرفت على الهلاك لا يصح بيعه وان كان فيه
 نفع محض وعند الشافعي الوصية نفع محض لا نفع يحصل بها الثواب في الآخرة بعد ما استغنى عن المال
 بنفسه بالموت وما هو نفع محض يملكه الصبي كالهبة له والى رد هذا الدليل اشار بقوله وان كان فيه
 نفع ظاهر يعني هذا النفع وقم باتفاق الحال لا عبرة به وان سلمنا انه فيه نفع ولكن في بطلان الوصية
 نفع ازيد منه لان الارث شرع نفعاً للمورث فان نقل ماله الى اقراره عند استغنائه عن اولى من النقل
 الى الاجانب وهو افضل شرعا لان فيه صلة الرحم وايصال النفع الى القريب واليه اشار عليا الصلوة
 والسلام بقوله حين قال لسعد لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس
 الحديث الايري انه اي الارث شرع في حق الصبي اي اذا مات الصبي يرث عنه وارثه ولو لم يكن

وفى الانتقال عن اى الايصاء ترك الافضل لامحالة الا انه شرع فى حق البالغ كما شرع له الطلاق والعتاق والهبة والقرض ولم يشرع ذلك فى حق الصبى ولم يملك ذلك عليه غيره ما خلا القرض فانه يملكه القاضى لوقوع الامن عن التوى بولاية القضاء واما الردة فلا تحتل العفو فى احكام الاخرة

فيه نفع لما شرع فى حقه فهذا اتايد على قوله ان الارث شرع نفعاً للمورث فلما ثبت ان فى الارث زيادة ثواب من الوصية فالانتقال منه ترك الافضل واليه اشار بقوله وفى الانتقال عنه اى الارث الى الايصاء وترك الافضل لامحالة ولما كان يتوهم انه لو كان الايصاء ضرراً فينبغى ان لا يكون مشروعا فى حق البالغ ايضا فدفعه بقوله الا انه اى الايصاء شرع فى حق البالغ كما شرع له الطلاق والعتاق والهبة والقرض ولم يشرع ذلك اى المذكور من الامور من الطلاق وغيره فى حق الصبى يعنى البالغ له ولاية كاملة فكما يملك المناقر يملك المضار ايضا بخلاف الصبى فانه لا يملك المضار بنفسه بل وليه لا يملك ايضا كما قال المصنف ولم يملك ذلك المذكور من الطلاق وغيره عليه اى على الصبى غيره وهو الولى والوصى والقاضى ما خلا القرض فانه يملكه القاضى لوقوع الامن عن التوى بولاية القضاء اى سوى القرض لا يملك احد على الصبى من الامور المذكورة لانه محل المرحمة والاشفاق لا محل الاضرار اما القرض فالقاضى يملك فلما ان يقرض مال الصبى احد الان فيمفائدة الصبى اذ لو اردعه عند رجل هلك هذه له ملك مال الصبى لا يمكن الرجوع على المودع بخلاف القرض فانه واجب فى الذمة يمكن تحصيله منه بغير شهود وبينة فكان مصوناً عن التوى اى التلف فاعلم ان الطلاق والعتاق عدم مشروعيتها ٦ بغير الحاجة اما عند وقوع الحاجة ومن الضرورة فما مشروعه ان قال شمس الاثمة فى اصول الفقهاء بعض مشائخنا ان هذا الحكم غير مشروع اصلا فى حق الصبى حتى ان اهل تغدير عمل للطلاق وهذا وهم عندى فان الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا ضرر فى اثبات اصل الملك وانما الضرر فى الايقاع حتى اذا تخففت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهة دفع الضرر كان صحيحاً انتهى كذا ذكر صاحب غاية التحقيق واما الردة فلا تحتل العفو فى احكام الاخرة هذا قسم خامس وهو ما يكون قبحه لا يثبت فيه كالنكر وكان الاولى ان يذكر المصنف هذا القسم بعد القسم الاول والحاصل ان هذا القسم من الافعال يعتبر من الصبى لو ارتد و العياذ بالله تعالى تعتبر ردة عند اى حنيفة ومحمد فى حق احكام الدنيا والاخرة حتى تبين منه اهل تمولارث من اقاربه المسلمين ولومات على رتد اى كان مغلداً فى النار كذا فى النهاية ولكن لا يقتل لانه لم توجد منه المحاربة قبل البلوغ ولو قتله احد يهدمه ولا يجب على القاتل شئ وقال ابو يوسف والشافعى لا تعتبر ردة

وما يلزمه من احكام الدنيا عند ما خلا فالابي يوسف فاما يلزمه حكم الصحة لا قصد
اليه فلم يصح العفو عن مثله كما اذا ثبت تبعاً لأبويه فصل في الامور المعترضة
على الاهلية العوارض نوعان سماوى ومكتسب اما السماوى فهو صغر والجنون
والعته والنسيان والنوم والاعماء والرق والمرض

في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايماننا بكونه فقعا محضاً ولما كان يرد ان المضمار
مدنوع عنه لانه مدنوع القلم بمعنى ان لا يحاسب خطاياه والقول بصحة ارتداده يردى الى اثبات
الضرر في حقيقته تبين اهل تامة المسلمة ويخرجهم عن ميراث اقرار المسلمين اجاب عنه بقوله وما يلزمه
من احكام الدنيا من المينونة بينه وبين اهل تامة المسلمة وحرمان الميراث عند هاهى عند ابى حنيفة
ومحمد خلافاً لابي يوسف والشافعي فاما يلزمه حكم الصحة لا قصد اليه والضمير راجع الى ما يعنى
لزوم هذه الاحكام من ضرورة الحكم بصحة ارتداده لانها من لوازمها لان يكون الحكم بصحة
الارتداد لاجل هذه الاحكام والحاصل ان ما يلزم من المضار يثبت ضماناً في حكم صحة الردة
لا قصد فلم يصح العفو عن مثله اى مثل الارتداد فالمعنى لا يصح العفو عن مثل هذا الامر
العظيم الذى لا يحتمل العفو بوجه بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعاً لأبويه
بان ارتداد واحداً من الحرب فانتزعت هذه الاحكام ولا يتمتع بثبوته بواسطة لزومها فكذلك فى ما
نحن فيه ولما افرغ عن بيان الاهلية شرعاً في بيان الامور المعترضة على الاهلية فقال فصل في الامور
المعترضة على الاهلية فتمنع تلك الامور الاهلية عن بقائها على حالها فبعضها يزيل اهلية الوجوب
كالموت وبعضها تنزل اهلية الاداء كالنوم والاعماء وبعضها توجب تغييراً في بعض الاحكام مع بقاء
اهلية الوجوب والاداء كالسفر كذا قيل العوارض نوعان جمع عارضة من عرض لكذا اى اذا ظهر له
امر يصده عن المضى على ما كان فيه ويسمى السحاب عارضاً لمنعه اثر الشمس وشعاعها ولما كان
لهذه الامور تأثير في تغيير الاحكام التى تتعلق باهلية الوجوب او اهلية الاداء وكانت تمنع الاحكام
عن الثبوت سميت بالعوارض سماوى وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه
ولهذا انسب الى السماء ومكتسب وهو ضد السماوى اما السماوى فهو واحد عشر الصغر وهو وان كان
بأصل الخلقة ولكن ماهية الانسان قد يعرف من غير صغر ولان المرعى احم وحواء عليهما السلام
فعد من العوارض والجنون والعته هو اختلاط العقل والنسيان والنوم والاعماء والرق والمرض وان كان
الاعماء والجنون من اقسام المرض ولكن لما كانا مختصين باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها افردهما

والحيض والنفاس والموت واما المكتسب فنوعان منه ومن غيره اما الذي منه
فالجمل والسفه والسكر والهزل والخطاء والسفر واما الذي من غيره فالاكراه
بما فيه الجاء وبالمليس فيه الجاء واما المجنون فانه يوجب الحجر عن الاقوال ويسقط
بها كان ضررا يخطر السقوط واذا امتد فصار لزوم الاداء يؤدي الى الخرج
فيبطل القول بالاداء وينعدم الوجوب ايضا لانعدامه

بالذكر والحيض والنفاس والموت واما المكتسب فانه نوعان احدهما ما هو حاصل منه اي من المكلف
وثانيهما ما هو حاصل من غيره اما الذي حصل منه فالجمل واما جعل من المكتسبة وان لم يكن للعبد
فيه اختيار لان العبد قاصر على ازالته بتحصيل العلم فكان ترك التحصيل بالاختيار مع القدرة عليه
بمنزلة اختيار الجمل وكسبه بالاختيار والسفه في اللغة عبارة عن الخفة والاضطراب في العقل والفرق
بين السفه والته على ما قلنا ظاهره والسكر والهزل والخطاء والسفر واما الذي من غيره فالاكراه بما فيه
الجاه للمكره وبالمليس فيه الجاء اي اضطراب للمكره الى اتيان ما اكراه عليه فاقسام المكتسب سبعة ولما فرغ
عن تقسيم العوارض شرع في احكامها فقال واما المجنون وهو اقله فبالد ما غيبت يبعث على افعال
خلاف مقتضى العقل من غير فتور في عامة اطرافه وضعف في اعضائه واما قدمه على الصغر لان حكم
الصغر في اول احواله حكم المجنون فانه يوجب الحجر عن الاقوال اي لا يعتبر اقواله كالطلاق والعقاق والهبة
فلا يتعلق باقواله حكم ويكون وجود قوله كعدمه حتى لا ينفذ باجازه الولي واحتريه من الافعال فان اتلف
مال انسان يؤخذ بضمانه على الكمال لان الاقوال لا تعتبر وجودها بدون العقل والمجنون لا عقل له بخلاف
الافعال حيث توجد حسا لا مد لها ويسقط به اي بالمجنون ما كان ضررا يخطر السقوط عن البائع
بالاعذار كالحدود والكفارات والقصاص فانها تختمل السقوط عن البائع بالثبوت وكذا يسهط به العبادات
المتمهة للسقوط مثل الصوم والصلوة وسائر العبادات واحتريه بقوله يخطر السقوط عن المضار التي لا تختمل
السقوط الا بالاداء وباسقاط من له الحق كضمان المتلفات ونفقة الاقارب وجوبه للدية والارش فانها
لا تسقط بالمجنون كما لا تسقط بالصباء هذا اذا كان المجنون ممثلا كما يشير اليه بقوله واذا امتد المجنون فصار
لزوم الاداء يؤدي الى الخرج فيبطل القول بالاداء وينعدم الوجوب ايضا لانعدامه اي الاداء والحاصل اذا
كثر المجنون بمان امتد فلا وجوب للاداء عليه لانه يفيض الى الخرج ولا فضل لوجوب عليه ايضا لان الغرض من
نفسه لوجوبه لاداء فانما سقط الاداء بطل نفس لوجوب ايضا لغوات الغرض وتفصيل هذا للامام ان المجنون
اما امتد او غير امتد وكل منهما اما اصيل بان بلغ مجنونا او طار بعد البلوغ فلك الاقسام كلها ما نعت

تبيينها

وحدا لامتداد في الصوم ان يستوعب الشهر وفي الصلوات ان يزيد على يمين
وليلة وفي الزكاة ان يستوعب الحول عند محمد واقام ابو يوسف اكثر الحول
مقام كله تيسيرا وما كان حسنا لا يحتمل الغير او قبحا لا يحتمل العفو فتا بت
في حقه حتى يثبت ايمانه ومرتبه تبعاً لا بويه

لوجوب العبادات كلها عند الشافعي والزهري وهو القياس لان اهلية الاداء تقوت بزوال العقل وبدون الاهلية
لا يثبت الوجوب والحمد سواء كان اصليا او طاريا مسقط للعبادات كلها بالاتفاق واما غير المتمدن فهو ان كان
طاريا فليس بمسقط للعبادات عند علمائنا الثلاثة استعسانا والحقا بالانوم والاعفاء وان كان اصليا بان بلغ
مجنونا فمسقط عنه في حقيقته حتى لو افاق قبل ان يفسخ شهر رمضان بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من
وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى من الشهر ولا قضاء ما فات من الصلوات فحكم الصباء وعند محمد ليس بمسقط
فيلزمه قضاء ما مضى من الشهر وقضاء ما فات من الصلوات قياسا على المجنون العارض وهو ظاهر الرأية وقيل
الاختلاف على العكس فتفكر في هذا المقام فانه من زال الاقدام وحدا لامتداد في الصوم ان يستوعب الشهر
حتى لو افاق في جزء من الشهر ليل او نهار يجب عليه القضاء في ظاهر الرأية وعن شمس الائمة الحلواني انه لو
افاق في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان
الليل لا يصام فيه فالافاق في المجنون فيه سواء وفي الصلوات ان يزيد وقت المجنون على يوم وليلة
ولكن محمد يعتبر الصلوة حتى ما لم تنصر الصلوة ستا لا يسقط عنها القضاء والشيخان يعتبران الساعات
حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لان هذا الوقت باعتبار
الساعات زاد على يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى تنصير الصلوة ستا فيدخل
في حد التكرار وفي الزكاة ان يستوعب الحول عند محمد لان ما لم تدخل الحول لثانية لاندخل الزكاة في حد
التكرار واقام ابو يوسف اكثر الحول مقام كله تيسيرا ودفع المخرج في حق المكلف فلوزال المجنون بعد مضي
احد عشر شهرا تجب الزكاة عند محمد سواء كان اصليا او عارضا لان الامتداد لسقوط الوجوب عند تمام
الحول فاذا لم يتم الحول وزال المجنون قبل تمام الحول فقد وجب الزكاة وعند ابى يوسف لا تجب لوجوب الزوال بعد
الامتداد وقر على هذا امتداد الصلوة والصوم وما كان حسنا لا يحتمل الا في رأي القبح كالايمان بالله العظيم

تبيينها

او قبحا لا يحتمل العفو كالكفر بالله تعالى ثابت في حقه حتى يثبت ايمانه ومرتبه تبعاً لا بويه
لان الايمان وكذا الردة قصد الا يعتبر من المجنون اذ كن الايمان التصديقي والاعتقاد بما جاء به النبي
عليه السلام وذا لا يتصور منه لفقدان العقل الذي يحصل به التصديقي وكذا الردة اعتقاد الكفر وهو وايضا

الصغير

وأما الصغير فأنه في أول حواله مثل المجنون لأنه عديم العقل والتمييز أما إذا عقل فقد
 أصاب ضرباً من اهلية الأداء لكن الصباء عند روع ذلك فسقط به عنه ما يحتمل
 السقوط عن البالغة وحملت الأجران به يوضع عند العمدية ويصم منه وله ما لا عمة فيه
 لأن الصباء من أسباب الحرم فتجعل سبباً للعفو عن كل عمة يحتمل العفو ولهذا
 لا يتصور منه بخلاف أيمان موحته تبعاً لحداديه فإنه يصح لأن الاعتقاد ليس ركناً ولا شرطاً لفاذا ارتد
 أبواه فلا وجه إلى حمله مسلماً لا بطريق الرضا له وهو ظاهر لا بطريق التبعية لأنه زالت برودة أبويه فلو لم يحكم برودة
 لوجب أن يحكم بعفو موحته وهو فاسد فيلزم القول بثبوت الردة في حقهما إذا بلغ مجنوناً وأبواه مسلماً أن
 فارتدوا وتحقبا بدار الحرب فإن تركها في دار السلام وكذا الوادسك عاقلاً مسلماً وأبواه مسلماً ثم جن
 وتحقبا بدار الحرب وكذا الواسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يصرت عليهما وكذا الواسلم أحد أبويه
 وهو مجنون يعد مؤمناً تبعاً لأبويه ولما الصغير فإنه في أول أحواله أي قبل أن يعقل مثل المجنون فيسقط
 عن الصغير ما يسقط عن المجنون لأنه عديم العقل والتمييز أما إذا عقل أي ترقى الصبي عن أدنى درجات
 الصباء إلى أوساطها ولكن لم يبلغ إلى درجة كمال العقل فقد أصاب ضرباً أي قوماً من اهلية الأداء
 فعل هذا كان أهلاً لأن يثبت في حق وجوب الأداء لكن الصباء عند روع ذلك يعني وإن كان أصاب
 ضرباً من اهلية الأداء ولكن الصباء مع ذلك الإصابة عند روعهم بلوغ عقله إلى درجة الكمال وغاية
 الاعتدال فسقط بما يبدل ذلك العذر عن أي الصبي بما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى مثل
 الصلوة والصوم وسائر العبادات كالحج والنفقات فانها تحتمل السقوط بالاعتدال وتحتمل النسخ والتبديل في
 نفسها واختار بقوله ما يحتمل السقوط عما لا يحتمل السقوط مثل فرضية الأيمان حتى إذا اداه الصبي كان فرضاً
 يتربط عليه لا يتربط على المؤمنين من وقوع الفراق بينهما وبين زوجته المشتركة وحرمان الميراث من أقاربه للمتربطين
 جريان الميراث بينهما وبين أقاربه المسلمين وحملت الأمر أي الحكم الصبي أنه يوضع عند العمدية أي
 يسقط عن الصبي للمواخذة والتبعية ويصم منه وله ما لا عمة فيه يعني يصم منه أي من الصبي بأن يباشر بنفسه
 بالاحتمال فيه أي لا ضرر فيه مثل أن يقبل الهبة بنفسه وله أي ويصم للصبي بأن يباشر غيره لأجله ما لا ضرر
 فيه كقبول الولي الهبة له ونحوه مما فيه نفع محض لأن الصباء من أسباب الحرم طبعاً وشرعاً أما طبعاً فلأن كل
 طبع سليم يميل إلى الرحمة على الصغار وأما شرعاً فلأن النبي عليه السلام كان يرحم الصغار فجعل الصباء سبباً للعفو
 عن كل عمة يحتمل العفو مثل الحد والكفارات وسائر العبادات بخلاف ما لا يحتمل العفو كالحج وحقوق العباد
 مثل ضمان المتلفات ونفقة الأقارب ولهذا لا جمل أن الصباء سبباً للعفو عن كل عمة يحتمل

الصغير

لا يجرهم عن الميراث بالقتل عندنا ولا يلزم عليه حرمانه بالرق عنه والكفر
 لان الرق ينافي اهلية الارث وكذلك الكفر لانه ينافي اهلية الولاية في
 انعدام الحق لعدم سببه ولعدم اهليته لا يعد جزاء واما العتة بعد البلوغ
 فمثل الصباء مع العقل في كل الاحكام حتى انه لا يمنع صحة القول والفعل

الغفلا يجرهم الصبي عن الميراث بالقتل عندنا يعني لو قتل الصبي مورثه عننا او خطا لا يجرهم عن ميراثه لانه
 موجب القتل بمقتل السقوط بالغفوة بعد الكثرة لهذه عهدة تسقط بعد الصباء ويجعل كان المورث
 مات خفف انفسه لما كان يرده عليه انه اذا كان كذلك فلا ينبغي ان يجرهم الصبي عن الميراث بالكفر والرق
 فاجاب عنه بقوله ولا يلزم عليه اى على ما قلنا حرمانه اى الصبي بالرق عنه والكفر كما اذا ارتد الصبي
 العاقل او استرق فانه لا يستحق الارث لان الرق ينافي اهلية الارث لان الارث يقتضى ان يكون
 الوارث مالكا للميراث والرق لا يصح له الملك لان كل ما يملكه الرقيق هو ملك لمولاه وكذلك الكفر
 اى مثل الرق الكفرى انه ينافي الارث لانه اى الكفر ينافي اهلية الولاية اى لا ولاية للكافر على المسلم لقوله
 عز وجل ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية
 عن زكريا عليه السلام فهب لي من لدنك وليا يرثني اى الولاية وانعدام الحق وهو هذا الارث لعدم سببه وهو
 الولاية وذو الارث لا يوجد في الكافر ولعدم اهليته اى لعدم اهليته المسحق والرقيق ليس اهلا له لا يعد جزاء
 اى عقوبة والحاصل ان حرمان الصبي العاقل الرقيق او الكافر عن ميراث اقاربه المسلمين والاحل
 ليس من باب جزاء الكفر والرق حتى يصح ما قلتم بل حرمانه لعدم اهليته للميراث وقت كونه رقيقا ولعدم
 سبب الميراث وقت كونه كافرا لا تراثى ان من لا يملك الطلاق لعدم النكاح او العتاق لعدم ملك الرقة لا يعد
 ذلك عقوبة فكذا هذا واما العتة وهو الاختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء و
 مرة بكلام المجانين اما السفيف فلا يشابه كلامه بكلام المجانين اصلا ولكنه يعتريه خفة اما غضبا او
 فرحانيتها بغير مقتضاها في الامور من غير نظر وفكر في عواقبها هذا هو الفرق بين المعترة والسفيه
 اليما شرا سابقا بعد البلوغ فمثل الصباء مع العقل في كل الاحكام فكما ان المجنون يشبه اول احوال
 الصباء في عدم العقل كذلك العتة يشبه اخر احوال الصباء في وجود اصل العقل مع تمكن الخلل فيه فحكم
 المعترة حكم الصبي العاقل في جميع الاحكام حتى انه اى العتة لا يمنع صحة القول والفعل فكما جميع اقوال
 الصبي العاقل وافعاله من سلامة توكله في بيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره واعتاق عبد غيره وقبول الهبة
 صحيحة كذلك جميع افعال المعترة واقواله صحيحة حتى ان العتة لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنع الصباء

هو

لكن يمنع العهدة واقاضان ما يستهلك من الاموال فليس بعهدة لانه شرع جبراً
 وكونه صبياً معذوراً او معتوها لا ينافي عصمة المحل ويوضع عند الخطاب كما
 يوضع عن الصبي ويولي عليه لا يولي على غيره وانما يفترق الجنون والصغير في ان
 هذا العارض غير محدود وقيل اذا سلمت امرأته عرض على ابيه وامه الاسلام ولا يؤخر

مع العقل لكنه يمنع العهدة يعني ما يلزم فيه الزام شيء وضرب عنه العتد فلا يطالب المعتوه في الوكالة
 بالبيع والشراء بنقد الفسخ وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاق امرأته
 ولا اعتاق عبده سواء كان باذن الولي او لا ولا بيعه شراءه لنفسه بغير اذن الولي لان في كل ذلك عهدة اي ضرب
 للعتوة والعتد بمنعه ولما كان يرد عليه انه على هذا ينبغي ان لا يجب على المعتوه وكذلك على الصبي ضمان التلفات
 لان في ايجاب الضمان عهدة ايضاً عليهم فاذن فعه بقوله واقاضان ما يستهلك من الاموال فليس بعهدة التي
 نفيناها لان المراد بها ما يلزم بالعقود وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل ولان العهدة المنفي
 عنها عهدة يحتمل العقوف في الشرع وضمان التلف لا يحتمل العقوف شرعاً لانه شرع جبراً لكونه من حقوق العباد
 وكون الاموال معصومة وكونه المستهلك صبياً معذوراً او معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة
 لحاجة العبد اليه لتعلق بقائه وقوام مصالحه وبالصبا والعته لا تزول الحاجة فيبقى معصوماً
 فيجب له الضمان بالاستهلاك ويوضع اي يرفع عن اي المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبي فلا يجب عليه
 العبادات ولا يثبت في حقها العقوبات كما في حق الصبي واليه ذهب عامة المتأخرين وقال القاضي الامام
 ابو زيد لا يسقط عن العبادات لان الخطاب اليه صحيح لكونه بالغاً واما العتد فهو بمنزلة المرض بخلاف
 الصبي لان الخطاب عنه مرتفع ويولي عليه اي يثبت الولاية على المعتوه لغيره كما يثبت على الصبي لقصور
 عقله ولا يولي على غيره اي لا يثبت الولاية للمعتوه على غيره لانه عاجز عن التصرف لنفسه فكيف يتصرف لغيره
 ولان الاصل في الولاية ان يثبت في حق من يتعدى الى غيره والمعتوه لا ولاية له على نفسه فكيف يثبت
 على غيره ولما الحق المص المجنون بأول احوال الصبا والعته باخر احوال الصبا ذكر ما يحصل الفرق به بين
 هذه الاشياء فقال وانما يفترق الجنون والصغير في ان هذا العارض اي المجنون غير محدود
 اذ ليس لزواله وقت معين بخلاف عقل الصبي لان له وقتاً معهوداً الجري الله تعالى عادته على ذلك
 فقيل تفريع على قوله غير محدود اذا سلمت امرأته اي امرأة المجنون عرض على ابيه وامه الاسلام اي اذا
 سلمت امرأة المجنون الكافر عرض على ابيه امه الاسلام لانه هو بنفسه لا يصلم ان يعرض عليه الاسلام وهو
 تابع بخير الابوين فان اسلم احد هما بقي النكاح بينهما وان ابي فرق بينهما ولا يؤخر عرض الاسلام الى ان

هو

والصباء محمد ود فوجب تأخيرها وأما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا
يفترقان وأما النسيان فلا ينافي الوجوب في حق الله تعالى لكنه إذا كان غالباً
يلزم الطاعة مثل النسيان في الصوم والتسمية في الذبيحة

يفيق المجنون لأن ليس له وقت معين فقيامه بطلان حق المرأة والصباء محمد ود فوجب تأخيرها أي عرض الإسلام
إلى ظهور أثر العقل في الصبي لا إلى بلوغه لأن إسلام الصبي العاقل صحيح عندنا فيحقق منه الأباء فلا يؤخر حق
المرأة إلى البلوغ فلوروج المجوس ابنه الصغير بأمره مجوسية وانصرانية ثم أسلمت المرأة وطلبت الفرقة
لم يعرض الإسلام على الصبي ولا على أبويه حتى يفرق بينهما بالأباء كما في المجنون بل يحمل حق يعقل
الصبي فيعرض حينئذ عليه الإسلام فان أسلم بقي النكاح بينهما والأفرق بينهما وأذلك لأن لظهور عقله
وقتما معيناً بخلاف المجنون هذا هو الفرق بين المجنون والصغير وأما الصبي لعاقل والمعتوه العاقل فلا يفرقان
أي لا فرق بين العتة وأخر أحوال لصباء فلا فرق بين الصبي العاقل والمعتوه في وجوب عرض الإسلام في
الحال كما لا فرق في سائر الأحكام حتى لو أسلمت امرأة المعتوه الكافر يعرض الإسلام في الحال على المعتوه كما يعرض
على الصبي العاقل الكافر إذا أسلمت امرأته فان أسلم بقي النكاح بينهما والأفرق كما يفرق بين الصبي العاقل
الكافر وزوجته وقت أبائه عن الإسلام لأن إسلام المعتوه صحيح كإسلام الصبي العاقل وإنما قيد
المعتوه بالعاقل لأن لا يذهب الهم إلى المجنون لأن اسم المعتوه قد يطلق على المجنون أيضاً وأما
النسيان فهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة في الجملة أعم من أن
يتكمن ملاحظتها في أي وقت شاء ولا يتمكن الأبعد كسب جديدين ويسمى ذهولاً وهو هذا عندهم وأما عند الحكماء
فهو خاص أي لا يتمكن الأبعد كسب جديدين وتجهت استدلال وقيل هو جهل الإنسان بما كان يعلم ضرورة مع
علمه بأمور كثيرة لا بآفة واحترز بقوله بأمور كثيرة عن النائم والمغنى عليه فانها في حالة النوم والأغماء لا يعلمان
ما كان يعلمانه من أمور كثيرة ويقوله لا بآفة عن المجنون فانه جهل ضروري بأمور كثيرة كان يحاها قهله
لكنه بآفة وفيه ما فيه وفي المرجز النسيان هو التقصان أو بطلان قوة الذكر وهذا الأوضح مما قيل فلا
ينافي بنفس الوجوب في حق الله تعالى ولا وجوب الأداء فلا سقط الصوم والصلوة عن ذمته بالنسيان
بل يلزم عليه القضاء لكنه أي النسيان إذا كان غالباً بحيث يلزم الطاعة أي لا يخلو الطاعة عنه في
الأغلب مثل النسيان في الصوم والتسمية في الذبيحة فان النسيان في الصوم والتسمية في الذبيحة
غالب ما في الأول فلان نفس الإنسان تميل بالطبع وتستغلل إلى الأكل والشرب فإذا اشتغلت بشئ جاء
الغفلة والنسيان عن شئ آخر وهو الصوم فلذلك غفله عن ذلك الأكل والشرب فلا يفسد صومه وأما في

جعل من اسباب العفو لانه من جهة صاحب الحق اعترض بخلاف حقوق العباد
وعلى هذا قلنا ان سلام الناسي لما كان غالباً لم يقطع الصلوة بخلاف الكلام
لان هيئة المصلي مذكورة له فلا يغلب الكلام ناسياً واما النوم فحجز عن استعمال
القدرة ينافي الاختيار فواجب تأخير الخطاب للاداء

الثاني فلان الذبح يوجب هيبة وخوفاً يتنفر الطبع عنه ويتغير حال الشرع ولهذا الاجمعي الذي يحرم كثير
من الناس فتتكرر الغفلة عن التسمية فيعفى النسيان فيه عندنا فيصح الذبح جعل النسيان الموصوف
من اسباب العفو في حقوق الله تعالى خاصة لانه من جهة صاحب الحق اعترض واذا كان حدوته يصنع
الله تعالى بدون اختيار العبد فيه صار سبباً للعفو في حقوقه خاصة فاذا اكل الصائم ناسياً يجعل كأنه
لم يأكل واذا نسي التسمية في الذبح يجعل كأنه لم ينس قوله ليجل جواب اذا والحكمة خبر لكن قوله ما اعترض خبراً
ان وكلمة من متعلقة به بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سبباً للعفو حتى لو اتلف
احد مال انسان ناسياً يجب عليه ضمانه لان نسيان المتلف ليس بصنع صاحب المال حتى يجعل فعله في
حقه عفو وعلى هذا اي ولان النسيان الغالب جعل عندنا قلنا ان سلام الناسي على اربعة اركان على ظن انه
في القعدة الاخيرة لما كان غالباً بكثرة تسليم المصلي في تلك الحالة لم يقطع السلام المذكور الصلوة لان
القعدة محل لسلام وليس البسط هيئة تذكر انها القعدة الاولى ام الاخيرة فيكون مثل النسيان في الصبح
فيجعل عفو بخلاف الكلام في الصلوة حيث لا يجعل عفو لان هيئة المصلي مذكورة له فانه عن النسيان اذا
نظر اليها فلا يغلب الكلام ناسياً في الصلوة اي لا يغلب ويكثر وقوع الكلام في الصلوة ناسياً اذا حالت الصلوة
هيئة مذكورة لهذا النسيان فكان وقوعه فيها الغفلة وتقصير فلا يعفى عندنا فيفسد صلوة بالكلام ناسياً
واما النوم فهو فترة طبيعية يحدث في الانسان بلا اختيار منه ويمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل
مع سلامتهم واستعمال العقل مع قيامه عند الأطباء هو ما يكون من رطوبة اندماغ المعتدلة بسبب
وصول رطوبات بخارية اليه فترخي اعصابه وتكثف مسالكها وتغلظ الروح النفساني فلا ينفذ في تلك
المسالك فيسكن الحواس لظاهرة والحركات الا ما كان منها ضرورياً في الحيوة كالتنفس والنوم والهضم فحجز
عن استعمال القدرة ليس هذا التحديد النوم فلا ينقض بالانحاء لصدق عليه بل تعريف بالحكم والاثر والحد
الصحيح ما بيناه ينافي الاختيار لان مدار الاختيار على الرأي والتمييز وهو لا يوجد وقت النوم لتعطل القوى
المذكورة فواجب تأخير الخطاب للاداء تفريع على قوله فحجز عن استعمال القدرة والام متعلقة بالخطاب المحاصل
ان النوم لما كان يحجز عن استعمال القدرة كان حكمه تأخير الخطاب الذي ورد للاداء وهذا التأخير

وبطلت عباراته أصلاً في الطلاق والعقاق والاسلام والحرمة ولم يتعلق بقراءته وكلامه في الصلوة حكمه وكذا إذا قرأه في صلاته هو الصحيح والأغناء مثل النوم في فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة حتى منع صحة العبارات وهو أشد من كل النوم فترة أصليته وهذا

في حق العمل به ولا يسقط الوجوب عن ذمته لا احتمال لاداء حقيقة بالانتباه واحتمال خلفه وهو القضاء على تقديري عدم الانتباه لانه لا يمتد ليلاً ونهاراً فلا يسقط الوجوب لعدم وقوع المخل في الأهلية واستدل على بقاء وجوب بقوله عليه السلام فاذا قرأ أحدكم عن الصلوة أو نسيها ثم فرغ اليها فليصلها كما كان يصلها لوقتها ثم اهـ مالك وبطلت عباراته أي النائم أصلاً في الطلاق والعقاق والاسلام والحرمة تفريع على قوله وهو ينافي الاختيار يعني لما بطلت اختياره لفوت الرأي والتمييز بطلت عباراته فيما ينبغي على الاختيار كالطلاق فلوطئ النائم واعتق أو سلمه وأرثه لا يثبت حكم شيء من تلك الأشياء ولم يتعلق بقراءته وكلامه في الصلوة حكمه فاذا قرأه النائم في صلاته لا تصح قراءته فلا يصح صلواته وكذا إذا حكم في صلوة لا يعتبر كلامه لصدوره من لا يميزه ولا اختياره فهو ليس بكلام حقيقة فلا تقصد صلواته وكذا لا يعتد قيامه وركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختياره وكذا إذا قرأه في صلاته هو الصحيح أي كما لا يتعلق بقراءة النائم وكلامه حكم كما مر كذا لا يتعلق بقراءة في الصلوة حكمه على المذهب المختار فلو قرأه في صلوة لا يفسد صلواته ولا يكون حدثاً ناقضاً للوضوء وقال الحاكم أبو محمد الكوفي تقصد صلواته ويكون حدثاً لانه قد ثبت بالنص ان القهقهة في صلوة ذات ركوع وسجود حدث وقد وجدت ولا فرق بين النوم واليقظة الا ترى لو احتلم يجب الغسل كما وانزل بشهوة في اليقظة وتفسد صلواته كالسقيظ وبهذا اخذ عامة المتأخرين احتياطاً وللعلماء في هذه المسألة أقوال أخرى تركناها خوفاً للتطويل والأغناء وهو تعطل القوى المدركة والمحركة الادائية بسبب مرض يعرض للمعدة أو القلب فهو مرض وليس بزوال عقل كالجنون والام يعرض للأنبياء عليهم السلام مثلاً النوم في فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة بل هو أشد من النوم في ذلك لان النوم حالة طبيعية كسيرة النوم حتى عده الأطباء من ضروريات الحيوان بخلاف الأغناء على ان تعطل القوى وفوت الاختيار وفوت استعمال القدرة في الأغناء أشد حتى منع الأغناء صحة العبارات كما يمنع النوم ثم فرق للمصنف بين النوم فقال وهو أي الأغناء أشد من أي من النوم كما مر بياناً من بين المصنف بقوله لان النوم فترة أصليته أي طبيعية بحيث لا يخلو عنه انسان في حالة الصحة وهذا أي الأغناء

عارض ينافي القوة أصلاً ولهذا كان حدثاً في كل الأحوال ومنع البناء واعتبر امتدادها في حق الصلوة خاصة وأما الرق

عارض أي غير طبيعية ينافي القوة أصلاً بحيث لا يعرض كثير من الناس في مدة حياته النوم وإن كان عارضاً باعتبار امتداد على معنى الإنسانية ولكنه لما صار كذا فعد غير عارض ولهذا أي لو كونه أشد من النوم كان حدثاً في كل الأحوال سواء كان قائماً أو كاعاً أو ساجداً أو مستنداً بخلاف النوم فإنه لا يوجب استرخاء المفاصل في كل الأحوال فيوجد الحدث لا ندون في عدم الشهور من الأغماء ثم إذا غلب وجد استرخاء المفاصل فيحدث يكون حدثاً كالنوم مضطجماً أو مستكاً ومنع الأغماء سواء قليلاً كان الأغماء أو كثيراً مضطجماً كان الغنى عليه أو غير مضطجماً فمن عارضه الأغماء في الصلوة فافاق وبني لا يجوز فإن قيل قال عليه السلام من أصابه في أو رعا فاقلس أو مذى فليتنصرف وليتوضأ ثم لين على صلاته فلم يتكلم ثم رآه ابن ماجة فثبت من هذا الحديث أن البناء يجوز في الحدث والأغماء حدث أيضاً أقول المراد بالحدث الغالب كالرق والرعاف فاما الأغماء فهو ليس بغالب لوقوعه مع أنه حدث

في جميع الأحوال محل بالعقل وكل واحد منهما مؤثر في المنع من الأداء وإن قيل اعتبر امتدادها في حق الصلوة خاصة علم أن امتداد الأغماء في حق الصلوة يوم وليلة باعتبار الأوقات عند الشيخين وباعتبار الصلوة عند محمد وقال الشافعي امتدادها باستيعاب وقت الصلوة فلوا غمى على رجل أكثر من يوم وليلة لا يلزم عليه قضاء ما قلت من الصلوات وفي الصوم لا يعتبر امتدادها وهو معنى قوله خاصة حتى لو غمى عليه مضان كله لا يسقط عنه الصوم ولكن لا يعتبر في الزكاة لأن امتدادها في الصوم نادر ففي الزكاة أولى أن ينذر استغراقه الحول وهذا بخلاف النوم حيث لم يعتبر امتدادها في شيء أصلاً فالأغماء إذا لم يمتد يلحق بالنوم في وجوب قضاء الصلوة وإذا امتد بالجحون والصغر وهذا استحسان والقياس أن لا يسقط بالأغماء سواء امتد أو لم يمتد ولكن استحسانها الفرق بين الامتداد وبين مدد مد لأن علياً غمى عليه أربع صلوات فنقضهن ورحى إبراهيم بن الحزمي في آخر كتاب الحديث ثنا أحمد بن يوسف ثنا زائدة عن عبد الله بن عمار قال قال الغمى على عبد الله بن عمر يوم وليلة فافاق ولم يقض ما فاتته واغشى على عبد الله بن عمر رضي الله عنه أكثر من يوم وليلة فلم يقض ما فاتت كما رواه عبد الرزاق في مصنفه فثبت من هذه الآثار أن ما فات من الصلوة في أكثر من يوم وليلة يجب قضاءه وما هو في يوم وليلة أو أقل لا يجب فعلم الامتداد وأما الرق هو في اللغة الضعف يقال ثوب رقيق أي ضعيف النسيج ومنه رقة القلب وفي الشرع غمى حكمه به أن الشارع لم يجعله مالكا وإهلا لما يملكه المحرم مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك والرقي حتى الله تعالى ابتداءً به في أجزاء الكفر حيث استنكف الكفاس

فهو عجز حكى شرع جزاء في الأصل لكنه في حالة البقاء صار من الأمور الحكيمة به يصير المرء عرضة للتملك والابتدال وهو وصف لا يحتمل التجزئ فقد قال محمد في الجامع في مجهول النسب إذا قرأت نصف عبد فلان انه يجعل عبدا في شهادته وفي جميع احكامه

عن عبادته واتخذ والها من دونه ولم يتفكر في آيات التوحيد والحق وانفوسهم باليهائم والجمادات في ذلك فجازاهم الله تعالى في الدنيا يجعلهم عبيد عبيده مملكين مبتدلين ولهذا الميثب الرق على المسلم ابتداء وحق العباد انتهاء وبقاء بمعنى ان الشارع جعله ملكا مع قطع النظر عن جهة العقوبة والتجزئة حتى انه يبقى مملوكا وان اسلمه واتقى فهو عجز حكى اي غير حتى ثابت بحكم الشرع فلا يقدر الرقيق على التصرفات وان كان اقوى من الحر حسا وهذه الجملة ليست بمحددة حتى يقال ان كثير من الناس عاجز عن التصرفات في مال الغير بحكم شرعي وليس برقيق فيوجد فيهم عجز حكى بهذا الوجه ولا يوجد الرق بل المحد الى قوله عرضة للتملك شرع جزاء في الأصل اي في اصل وضعه وابتداء ثبوته لان الكفار لما استكفوا عبادا لله جعلهم عبيد عبيدة جزاء لهم في الدنيا كندى الرق في حالة البقاء صار من الأمور الحكيمة اي صار في حال البقاء ثابتا بحكم الشرع من غير نظر الى معنى الجزاء والعقوبة حتى يبقى مملوكا مرقوقا وان اسلمه وصار من الاتقياء به اي بالرق يصير المرء عرضة للتملك والابتدال العرضة المعتزلة للامر فعلة من العرض يقال فلان جعل عرضة للبلاء اي صار منصوبا له بحيث يعترض عليه ومنه قوله تعالى ولا تجعلوا لله عرضة لايمانكم والمحق ان

الانسان بسبب الرق يصير قابلا ومنصوبا للتملك والاستخذام وهو اي الرق وصف لا يحتمل التجزئ ثبوتا وزوالا لان اثر الكفر ونتيجة القهر فلا يتصور فيهما التجزئ كما لا يصح بالعلم والمجهول فالجمل غير قابل للتجزئ فلا يصح ان يوصف العبد بكونه مرقوق البعض بخلاف الملك اللازم له فانه حتى العبد يوصف بالتجزئ ثبوتا وزوالا فلو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع فقد قال محمد في الجامع الكبير في حق مجهول النسب اذا قرأت نصف عبد فلان انه يجعل عبدا في شهادته وفي جميع احكامه استدلال بهذه المسئلة المذكورة في الجامع الكبير على ان عدم التجزئ من هذه الصوابا الثلاثة لم يخالفه احد فكان اجماعهم على عدم التجزئ وهي ان الرجل مجهول النسب اذا قرأت نصف عبد فلان فانه يحجب بسبب اقراره عبدا في شهادته على الغير حيث يكون شهادته على الغير كشهادة الرقيق الكامل لعلم ان الرق الثابت باقراره كامل غير متجزئ اذ لو كان متجزئا لكان هو باضمام مثله اليه بمنزلة واحد في الشهادة كما جعلت المومتل بمنزلة رجل واحد فيها وكن هو عبد في جميع احكامه مثل الحد ودارث والمهر والزكاة ولكن لا يثبت لملك المنقر له الا في النصف اذ الملك متجزئ بالاتفاق كما ان الرق والعق غير متجزئ بالاتفاق

وكذلك العتق الذي هو صدق وقال بويوسف وهو أن الاعتاق لا يتجزئ لما لم يتجزئ
انفعاله وهو العتق وقال أبو حنيفة الاعتاق إزالة الملك وهو متجزئ تعلق
بسقوط كله عن المحل حكم لا يتجزئ وهو العتق فإذا سقط بعضه فقد وجد
شطر العلة فيتوقف العتق إلى تكملها وصار ذلك

وكذلك العتق الذي هو صدق أي كمال الرق لا يحتمل التجزئ كما مر كذلك العتق الذي هو صدق الرق لا يحتمل
وتفصيل لمقال هو أن الرق غير متجزئ كما مر فتوقف صدق العتق وهو أيضاً غير متجزئ لأن العتق في الشرع عبارة
عن قوة حكيمة يصير الشخص به أهلاً للملكية والشهادة والولاية وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في بعض المشائم
دون البعض فلما انفردوا على عدم تجزئ العتق والرق انفردوا على تجزئ الملك المطلق للتصرف لأن الرجل
لو باع عبداً من اثنين يجوز بالإجماع ويثبت لكل واحد منهما الملك في النصف وكذلك لو باع نصف عبداً بقي ملكه
والنصف بالإجماع لكنهما اختلفوا في تجزئ اعتاق الذي هو فعل للمعتق كما بينه المصنف وقال بويوسف تجزئ الاعتاق
لا يتجزئ لما لم يتجزئ انفعاله أي أثره وهو العتق وحاصل ما عند محمد وأبي يوسف لا يجوز تجزئ الاعتاق بمعنى أن
اعتاق البعض اعتاق الكل لأن العتق لازم الاعتاق لئلا أثره يقال اعتق فتق كما يقال كسرت فأنكسر أثر الشيء لازم له
ولما لم يتجزئ المعتق اختلفا بين علما ثلث لم يتجزئ الاعتاق إذ لو تجزئ الاعتاق بأن يقع من المحل على جزء دون جزئه
تجزئ في العتق ضرورة وقال أبو حنيفة الاعتاق متجزئ وإنما يستلزم تجزئ العتق حتى لو اعتق شتصاً من عبده
لا يعتق كله ولا بعضه بل يكون رقيقاً في الشهادة وسائر الأحكام بل يزول الملك فيما اعتقه لأن أثر الاعتاق
إزالة الملك وهو متجزئ فيتوقف حكم العتق إلى أن يؤدي السعاية فإن أدى سقط الملك بالكلية فيعتق
كله وإلى هذا أشار بقوله وقال أبو حنيفة الاعتاق إزالة الملك لأن المعتق لا قدرة له أن يتصرف
في حق الله تعالى وهو العتق بل له ولاية التصرف في خالص حقه هو إزالة الملك وفيه ما استدل به
الصاحبان من كون العتق أثر الاعتاق لأن أثر إزالة الملك وهو متجزئ كما مر تعلق بسقوط كل ما يملك
عن المحل أي المملوك حكم لا يتجزئ وهو العتق والحاصل أن أثر الاعتاق إزالة الملك وهو متجزئ يتعلق
بسقوطه كله عن المملوك حكم العتق فإذا اعتق بعض العبد لا يثبت فيما العتق لأن صورة عتق بعضه
لم يتحقق إزالة الملك عن كله بل عن بعضه العتق لا يتحقق إلا إذا يزول الملك بالكلية لأن العتق والملك
وصفان متضادان لا يجتمعان في محل واحد فإذا سقط بعضا من الملك فيما إذا اعتق بعض العبد فقد
وجد شطر العلة أي جزءها والمعلول وهو العتق لا يتحقق إلا إذا تحقق العلة بأسرها فإذا وجد جزء العلة
فيتوقف العتق الذي هو المعلول إلى تكملها أي تكيل العلة وهي إزالة الملك وصار ذلك أي إزالة الملك

كغسل أعضاء الوضوء لإباحتها أداء الصلوة وكاعداد الطلاق للتحريم وهذا الرق ينافى
مالكية المال لقيام المملوكية بما لا يحق لملك العبد والمكاتب التشرى ولا تصح منهما حجة الاسلام
لعدم اصل القدرة وهي لمنافع البدنية لانها للمولى الا فيما استثنت عليه من القرب
البدنية والرق لا ينافى مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحبيوة

الذى هو متجنز لثبوت العتق الذى هو غير متجنز كغسل أعضاء الوضوء لإباحتها أداء الصلوة فغسل الأعضاء
متجنز حق من غسل يديه او وجهه يزول عنها الحدث وينتبت الطهارة ولكن لا يثبت اباحتها الصلوة التى
هى غير متجنزة بغير غسل جميع الأعضاء وكاعداد الطلاق للتحريم اى الحرمة المغلظة فاعداد الطلاق
متجنزة وتعلق بها الحرمة الغليظة التى هى متجنزة حق من طلق امرأته طلقة او طلقتين يثبت الطلاق
ولا يثبت الحرمة الغليظة بغير كمال العدد ولما فرغ عن بيان اختلاف المشايخ شرعى احكام الرق
فقال وهذا الرق الذى نحن بصدده وفيما احتراز عن النكاح فانه وان يسمى رقاً ولكنه لا ينافى مالكية
المال ينافى مالكية المال لقيام المملوكية فالأفالعبد لا يملك ما لا لأنه مال لمولاه وملوكه من حيث
المالية لا من حيث الانسانية ووصف المملوكية متضاد لوصف مالكية فلا يجتمعان بشخص واحد
من جهة واحدة وفيه بحث لانه يمكن ان يجتمعا من جهتين فالمملوكية من حيث المالية والمالكية
من حيث الادمية فافهم حق لا يملك العبد والمكاتب التشرى وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملك
الاعتاق لانه من احكام الملك والتشرى الاخذ بالسرية وهى الامة التى برأتها واعدتها للوطى فعيالة
من السرو انما حصل لمكاتب بالذكر مع ان المدير ايضا لا يملك التشرى لان المكاتب لما كان احق بمكاسبه
كحرية يدا كان يوم ذلك جواز التشرى له فزال الزعم بذكره ولا تصح منهما اى من العبد والمكاتب حجة الاسلام
اى الحجة التى افترضت بسبب الاسلام حق لوجبا يقع نفلا وان كان باذن المولى لعدم اصل القدرة
وهى المنافع البدنية والقدرة والاستطاعة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للرقق اصلا لانها
انما تكون بمنافع البدنية والمنافع البدنية كلها لمولاه كما قال المصنف لانها للمولى الا فيما استثنت عليه اى
المولى من القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التى يحصل بها الصلوة المفروضة والصوم
الفرض ليست للمولى بالاجماع واذا عدمت القدرة اصلا لم يثبت الوجوب بخلاف الفقير اذا ححر ثم
استغنى حيث يقع حجه فرضا لان ملك المال ليس بشرط بل الشرط التمكن للاداء والرق لا ينافى مالكية
غير المال وهو النكاح والدم والحبيوة لان الرقب فى حكم تلك الاشياء ليس بمملوك بل هو فى تلك الاشياء
الضرورية باقى على الحرية الاصلية فيصح نكاحه واقراره بالحد والقصاص السرقة المستهلكة كانت محتاج

ومينا في كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا كالذمة والولاية والحل حتى ان ذمته ضعفت برقه فلم تحتل الدين بنفسها وضمت اليها مالية الرقبة والكسب وكذلك الحل يتنصف بالرق حتى انه ينكح العبد امرأتين وتطلق الامة ثنتين وتنصف العدة والقسم والحد

الى النكاح لان قضاء شهوة الفرج فرض ولا سبيل له الى السري فنعين النكاح ولكنه موقوف على اذن المولى دفعا للضرر عنه فان المهر يتعلق برقبته فيباع فيه وكذا احتياجه ثابت الى الدم والحياة في البقاء ولهذا لا يملك المولى امرئ منهما وصح اقراره بالقصاص لان في ذلك مثل الحر ومينا في كمال الحال في اهلية انكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا كالذمة والولاية والحل قوله في الدنيا احتراز عن الكرامات الموضوعة في الآخرة فان العبد والحر في ذلك سواء لان اهليتها بالقوى كما قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقكم واما الكرامة الدنيوية فالعبد يهرم عنها فلا يصلح ذمته حتى لا يمكن ان يطالب بالدين بغير انضمام مالية الرقبة او الكسب مالم يعتق او يكتب وكذا الاولاية له على احد بالنكاح ولا يحل له من النساء ما يحل للحر فان للحر ان ينكح اربع نساء وللرقيق نصف ذلك ثم بين نقصان الاشياء الثلاثة بسبب الرق فقال حتى ان ذمته اى الرقيق ضعفت برقه وفيه اشارة الى ان له اصل الذمة من حيث الانسانية ولكنها ضعيف بالرق حتى لا يطالب بالدين بغير انضمام مالية الرقبة او الكسب واليه اشار بقوله فلم تحتل اى ذمته الدين بنفسها وضمت اليها مالية الرقبة والكسب فيباع في دينه ويؤخذ من كسبه وكذلك الحل يتنصف بالرق كما ظهر اثر الرق في ضعف الذمة بظهور اثره في تنصيف الحل الذي يبتغي عليه نكاح المرء حتى انه ينكح العبد امرأتين وتطلق الامة ثنتين سواء كان زوجها حرا وعبد الان الرق كما يؤثر في تنصيف حل الرجل كذلك يؤثر في تنصيف المرأة ولما كان حل الامة نصف حل الحرة كان يغوث حل الامة بنصف ما يغوث به حل الحرة فراقبين الحرة والامة وهو تطليقة ونصف ولكن لما لم يتجزئ الطلاق الواحدة كل وصار ما يغوث به حل الامة تطليقتين كما قال عليه السلام طلاق الامة تطليقتان وعدتها جستان ثم اياه الترمذي وهذا الحديث حجة على الشافعي حيث يعتبر الطلاق والعدة بالرجل وتنصف لعدة والقسم والحد اذ العدة تعظيم لملك النكاح حتى حق النساء فيتنصف فيكون عدة الامة جستان اذ الواحدة لا تنصف فلا بد من التكامل احتياطا واليه اشار عليه السلام كما هو ظاهر ايضا وكذا القسم نعمة مبنية على الحل فية تنصف فيكون للامة نصف الحرة فيقيم الزوج على الحرة يومين وعلى الامة يوما والحد عقوبة بسبب العصيان مع ورد النعمة فمن مكنت في حق النعم كان العقوبة عليه ازيد النعم في حق العبد غير كاملة بالنسبة الى الحر فينصف حده القابل للتنصيف كالحل بخلاف القطع في الذمة

وانتقصت قيمة نفسه لانه اهل للتصرف في المال واستحقاق اليد عليه دون ملكه فوجب نقصان بدل دمه عن الدية لنقصان في احد ضري المالكية كما تنصف الدية بالانوته لعدم احدهما وهذا عندنا ان الماذون يتصرف لنفسه فيجب له الحكم الاصل للتصرف وهو اليد وانتقصت قيمة نفسه حق اذ قتل العبد خطأ وجبت على عاقلته القاتل قيمته ولكن لا تزد على عشرة الاف درهم وان بلغ قيمته عشرين الفا واكثر بل ينقص من عشرة الاف عشرة دراهم خطأ المرتبة عن مرتبة الحر اذ دية الحر عشرة الاف درهم لانه اهل للتصرف في المال واستحقاق اليد عليه اي المال عطف على قوله للتصرف دون ملكه فوجب نقصان بدل دمه عن الدية اي دية الحر لنقصان في احد ضري المالكية كما تنصف الدية بالانوته اذ دية الانثى نصف دية الذكر لعدم احدهما اي احد الضريين المذكورين حاصله ان المالكية نوعان مالكية المال ومالكها بالحرية اذ العبد يملك ملك اليد والتصرف في المال لملك الرقبة اي لا يملك اصل المال والثاني مالكية ما ليس به مال وهو ملك المتعة كالنكاح وشبهها بالذكورة فالعبد اهل لهذا القسم دون المرأة ولكن ثبوت القسم الاول له على وجه النقصان كما مر فيكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر اي دية اذ الحر اهل للقسمين على وجه الكمال نعم لو كان العبد غير اهل للقسم الاول مطلقا لكان قيمته نصف قيمة الحر كالمرأة فانها ليست باهل للقسم الثاني مطلقا اي لاعلى وجه الكمال ولا على وجه النقصان فيكون قيمتها اي ديتها نصف دية الحر لانها فاقدة احد ضري المالكية بالكلية بخلاف العبد فانه غير فاقدة بل احد ضري المالكية ناقص في حقه وهو ملك المال لعدم ثبوت اصل المال له بل له تصرف فيه فان قيل العبد ايضا فاقدة للقسم الثاني بالكلية مثل المرأة لتوقف نكاحه على اجازة المولى اقول مالكية النكاح ثابت له بكما لها حق لا يشاركه فيها المولى بل هو فيها مثل الحر وانما توقف على اذن المولى دفعا للضرر في ماله لا لنقصان في مالكية العبد وهذا عندنا اي كون العبد اهلا للتصرف في المال مذهبنا ان الماذون اي لان الماذون يتصرف لنفسه بطريق الاصل لا بطريق النيابة وثبت له اليد على اكسابه ويجب اي يثبت له الحكم الاصل للتصرف وهو اليد واما ملك الرقبة فهو بالنسبة الى ملك اليد من الزائد وفيه دفع لما احتج به الشافعي على مذهبه وهو ان تصرفه لنفسه ليس باهلية بل بطريق الاستفادة من المولى كالكيل ويده على اكسابه بيد امانته كالمودع تقريرا لاحتياج ان له لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك اذ التصرف سبب لملك الرقبة والسبب لا يوجد بعد حكمه والمملك لا يثبت له اجماعا فكذا التصرف لان انتفاء اللازم وهو هذا المملك يستلزم انتفاء الملزوم وهو التصرف واذا لم يثبت له التصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد لان اليد انما يستفاد به ملك

والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وهو الملك المشروع للتوصل الى اليد ولهذا جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وفي عامة مسائل الماذون

التصرف او اليد وتقرير الالف ان المقصود الاصل من التصرف ملك اليد وهو حاصل للعبد لان الانسان يحتاج الى ما هو سبب لبقائه ولا يمكن ذلك الا بكونه في يد غيره واما ملك الرقبة فهو ليس بلازم ومبني له وهو مقصود اصيل بل هو وسيلة اليه وعدم اهلية العبد للوسيلة الخاصة لا يوجب عدم المقصود اذ يمكن ان يكون له وسيلة اخرى والمولى يخلفه في العبد الماذون فيما هو من الزوائد وهو الملك المشروع للتوصل الى اليد اي يكون المولى قائما مقام العبد في ملك الرقبة (الذي هو وسيلة الى الملك اليد الذي هو مقصود) لعدم اهلية العبد له ولهذا لا يمكن ان الملك لا يثبت للعبد لعدم اهليته بل يخلفه المولى جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل اي العبد في ملك التصرف وملك اليد مستقل واصل ولكنه في حكم الملك اي ملك الرقبة وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل اي غير مستقل لانه ليس اهل لملك الرقبة حتى لو اشترى شيئا يقع الملك للمولى فكان هو كالوكيل فللمولى حق الحجر عليه بعد الاذن بغير رضاه كما للموكل حق عزل الوكيل بدون رضاه في مسائل مرض المولى متعلق بقوله في حكم الملك وفي عامة مسائل الماذون متعلق بقوله بقاء الاذن والحاصل اننا جعلناه في حكم الملك في مسائل مرض المولى وفي حق بقاء الاذن في اكثر مسائل الماذون كالوكيل صورة القسم الاول هي ان المولى اذن لعبد في التجارة فكل ما باع العبد او اشترى بغين فالحش او يسير في زمان مرض المولى لا يصح مطلقا ان كان على المولى دين متعلق حق الغرابة وان لم يكن عليه دين يعتبر من ثلث ما عندنا في حنيفة كامن جميع المال متعلق حتى الورثاء به لانه بمنزلة الوكيل والملك للمولى وصار كان المولى باشر بنفسه فيعتبر من الثلث ويتغير ما فعل الماذون كما يتغير فعل الوكيل في حالة مرض الموكل واما الحجابة بغين فالحش فباطلة عند محمد وابي يوسف ولو كان هذا التصرف في حال الصحة يصح و يعتبر من جميع مال المولى ولا يكون العبد في حال صحة المولى كالوكيل وصورة القسم الثاني هي ان العبد الماذون اذن لعبد في التجارة ثم حجر المولى الماذون الاول لا ينجز الاول كالوكيل اذا وكيل غيره وقد قاله الموكل عل برأيك ثم عزل الموكل الوكيل الاول لا يعزل الثاني نعم لو مات المولى صار المحجورين كالمومات الموكل صار امعزولين ففي هذه المسئلة ينظرها جعل العبد كالوكيل في حال بقاء الاذن وانما قال في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا اذ الوكيل تصرفه مخصوص فيما وكله بخلاف الماذون لان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنان الانواع كهل لانا لا الشافعي وان الاذن لا يقبل التوقيت عندنا حتى لو اذن لعبد شهرا او شهرين

والرق لا يؤثر في عصمة الدم وإنما يؤثر في قيمته وإنما العصمة بالايمان والدار والعبد فيه مثل الحر ولذلك يقتل الحر بالعبد قصاصاً وأوجب الرق نقصاً في الجهاد حتى لا يجب عليه أن استطاعت في الحج والجهاد غير مستثناة على المولى ولهذا الم يستوجب السهم الكامل من الغنيمة

كانا مذونا ابداً الى ان يحجر عليه وهذا هو ثمة الخلاف بيننا وبين الشافعي ولما كان يرد ان الرق اذا اثر في تنقيص قيمة العبد عن دية الحر علم ان العبد لا يساوي الحر فكيف يجوز ان تقبل الحر بالعبد قصاصاً لان القصاص ينبت عن المساوات ولا مساوات بينهما دفعه بقوله والرق لا يؤثر في عصمة الدم فلا يعيد معها بالكلية ولا ينقصها وإنما يؤثر في قيمته أي قيمة الدم حتى ينقص من قيمة الرقيق عشرة دلائهم اذا كانت مثل دية الحر واكثر منها وإنما العصمة بالايمان والدار والعبد فيه أي في كل واحد من الدار والايمان مثل الحر علم ان العصمة عبارة عن حرمة التعرض بالانكشاف تحت صاحب الشرع وصاحب الدم في نوعين ثمرة توجب لاثم فقط على تقدير التعرض وهي تثبت بالايمان فقط ومقومة توجب مع الاثم القصاص او الدية وهي تثبت بالدار أي بالاجازة بالاسلام والعبد يساوي الحر في الأمرين فيساوي في العصمتين ولذلك أي لاجل المماثلة في العصمتين يقتل الحر بالعبد قصاصاً خلافاً للشافعي فان عنده لا قصاص بينهما لعدم المساوات في النفسية وهي عبارة عن ذات موصوفة بأنواع الكرامات وقد تمكن في العبد معنى المالية وهي تحل بتلك الكرامات فالحر نفس من كل وجه العبد نفس ومال والجواب ان المساوات قد وجدت فيما هو الأصل وعليه يمتقي الفصاص واما الكرامات فصفة زائدة لا يتعلق بها القصاص ولا يلزم ان لا يجرى القصاص بين الذكر والانثى لان الانثى دون الذكر في استحقاق الكرامات الزائدة ولذا انصف ديتها عن دية كاهن أو رجل أو جمل لرق نقصاً في الجهاد حتى لا يجب الجهاد عليه أي على الرقيق لان استطاعت في الحج والجهاد غير مستثناة على المولى اذا العبد مع البدن وجميع المنافع ملوك ومال للمولى ولكننا نسا ان حاصل له بمعنى النفسية فلذا راعى الشرع جانب العبد في بعض المنافع البدنية واستثنى عن الملك كالصوم والصلوة ولم يستثن في البعض نظراً الى المولى كالحج والجهاد فلذا لا يحل له القتال بغير اذن المولى بالاجماع الا اذا هجم الكفار ولهذا أي لان الرق اوجب نقصاً فيه ولم يثبت له الجهاد لم يستوجب أي لم يستحق العبد السهم الكامل من الغنيمة سواء قاتل بأذن المولى او بغير اذنه وهو مذنب العامة لان استحقاق السهم الكامل انما هو باعتبار الكرامة والعبد فاقد لوصف الكرامة بل يرضى له الامام ولا يسهم وقد صح انه عليه السلام كان يرضى المالك ولا يسهم كما روى

وانقطعت الولايات كلها بالرق لانه عجز حكى وانما صح امان الماذون لان
الامان بالاذن يخرج عن اقسام الولاية من قبل انه صار شريكا في
الغنيمة فلزمه ثم تعدى الى غيره مثل شهادته بهلال رمضان

الترمذي في جامعه عن عيرمول بن اللحم قال شهدت خيبر مع ساداتي فكلوا في رسول الله صلى الله
عليه وسلم وكلموه اني مملوك قال فامرني فقلدت السيف فاذا انا اجرة فامرني بشئ من حرث المتاع
الحديث اي من اثاث البيت واسقاطه وقال بعضهم يسهم للعبد ايضا وانقطعت الولايات كلها
بالرق لانه اي الرق عجز حكى متصل بقوله مثل الذمة والحل والولاية ولما بين المصير الذمة و
الحل شرع الآن في الولاية فالعبد لا ولاية له على غيره والولاية تنفيذ القول على الغير شاء او ابى و
ذلك لان الرق عجز حكى فصور العبد عجزا عن التصرفات في نفسه فلما لم يكن للعبد ولاية على نفسه
لم يكن على غيره لان ولاية المراءى ثبتت ولا على نفسه ثم تعدى منها الى غيره فالعبد ليس له ولاية القضاء
والشهادة والتزويج وغير ذلك من الولاية المتعدية قوله وانما صح امان الماذون لان الامان
بالاذن يخرج عن اقسام الولاية من قبل انه صار شريكا في الغنيمة فلزمه ثم تعدى الى غيره دفع لما
يرد على قوله وانقطعت الولايات كلها بالرق وهو انه على هذا لا يصح امان الماذون للكافر الحربي
في الجهاد لانه تصرف على الغير باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا
والتصرف على الغير ولاية تعدى الى المولى فحان امان الماذون ليس من باب الولاية وانما صح امانه
باعتباره بسبب اذن المولى صار شريكا للفرقة في الغنيمة اي الرضخ بمعنى انه انسان يخالب يستحق
الرضخ لكن المولى يخلفه فيما ملك واستحق فاذا امن الماذون في القتال الكفار فقد اتلف حقه من
الغنيمة اي الرضخ ولا ثم يتعدى امانه الى الغير ضرورة بخلاف المحجور فان امانه ليس بصحيح اذ انه
لا يستحق الرضخ لولا فقد اذن المولى في حقه وانما يلحقه الاذن بعد ما رجح سالما غائما ذكالة ولا
اعتباره وقال الترمذي وقد روى عن عمر بن الخطاب انه اجاز امان العبد وروى عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال ذمة المسلمين واحدا يسعى بها اذناهم ومعنى هذا عند اهل العلم ان من اعطى
الامان من المسلمين فهو جائز على كلهم انتهى اقول هذا يدل على ان من اذن من العبيد سواء كان
ماذونا ولا بشرط ان يكون مؤمنا يجوز امانه كما ذهب اليه محمد والشافعي وخص ابو حنيفة الماذون
فعلى هذا المراد من العبد الماذون لما مر مثل شهادته اي هذا الامان مثل شهادة العبد بهلال رمضان
حيث يصح شهادته وليست من الولاية بل باعتبار ان العبد الزم الصوم بنفسه ولا ثم تعدى حكمه الى الغير

وعلى هذا الاصل يصح اقراره بالحقد والقصاص وبالسرقة المستهلكة و
بالقائمة صح من الماذون وفي المجور اختلاف معروف وعلى هذا قلنا في
جناية العبد خطأ انه يصير جزاء بجنايته لان العبد ليس من اهل ضمان
ماليس بمال الا ان يشاء المولى الفداء فيصير عائدا الى

وعلى هذا الاصل هو ان ما يلزمه او لا يتعدى الى غيره تبعاً يصح اقراره اى العبد ما ذونا كان او
ممجوراً بالحقد والقصاص لان ضرره يلزمه او لا ثم يتعدى الى المولى تبعاً وكن يصح اقراره بالسرقة
المستهلكة بان اقرار العبد الماذون او المجور ان سرقت مالا استهلكته يصح اقراره حتى يقطع يده ولا يجب
الضمان عليه وبالقائمة صح من الماذون اى صح اقرار الماذون بالسرقة القائمة حتى يرد المال على المرسوق
منه ويقطع يده وفي المجور اختلاف معروف اى في اقرار العبد المجور بالسرقة القائمة اختلاف ان كذب
المولى فنحن اى حيفة يقطع ويرد المال على المرسوق منه وقال ابو يوسف يقطع ولا يرد المال على المرسوق
منه لان فيه ضرراً بالمولى واقراره في حق الغير غير صحيح ولكن المراء يؤخذ باقراره فيضمن مثله بعد
الاختناق وقال محمد لا يقطع ولا يرد ولكن يضمن المال بعد الاختناق لان اقرار المجور بكون المال
الموجود في يده مال المرسوق منه اقرار على المولى لانه وما في يده مال للمولى فلا يصح اقراره في حق
الغير واذا لم يصح الاقرار بالسرقة فلا يقطع يده لان القطع انما يكون في السرقة ولكنه عاقل بالغ
يؤخذ باقراره فيؤخذ منه مثله بعد الاختناق هذا التشرية المقام فمن شاء ان يطلم على تفصيل المذاهب
فيه وعلى ادلتهم فليرجع الى كتب الفقهاء وعلى هذا اى على ان الرق ينافى مالكية المال وانه ينافى كمال الحال
قلنا في جناية العبد خطأ انه يصير جزاء بجنايته اى ان جنى العبد خطأ بان قتل رجلاً خطأ بانه كان يرى
الى الصيد فوقع على الرجل ثم مات فيؤخذ العبد في تلك الجناية ويصير عبد الورثة القليل الا ان يختار
المولى الفداء بالارش لان العبد ليس من اهل ضمان ماليس بمال اعلم ان الواجب في الجناية خطأ هو
ان يكون المال واجبا على الجاني لانه هو المتعدى او على عاقلة وهذا المال المدفوع يكون صلة في
حق الجاني كانه يهب شيئاً مبتدأ حيث لم يقابل به مال لان المتلف ليس بمال وعوضاً في حق المجنى عليه
فكون المتلف غير مال ينافى وجوب الدية على العبد لانه ليس باهل للصلة ولذا لا يملك ان يهب
شيئاً ولا يجب عليه صلة اقراره من النقطة والكسوة وكون الدم مالا يهدر يجب حق المتلف على العبد
والعبد لا يصح له دفع المال لانه ليس اهل للصلة وليس له عاقلة تدفع المال فتعين دفع العبد الى دلي
الجناية جزاء وقوله الا ان يشاء المولى الفداء متصل بقوله يصير جزاء فيصير الامر عائداً الى

ع
ن
ن

الأصل عندنا بنى حنيفة حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير بمعنى الحوالة وأما المرض فإنه لا ينافى أهلية التحكم ولا أهلية العبارة لكنه لما كان سبب الموت والموت علتنا الخلافة كان من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بالفيثبة بالحجى

الأصل عندنا بنى حنيفة والأصل فى الجناية خطأ هو الارش عندنا بنى حنيفة لأنه الثابت بالنص وإنما يصير الى دفع العبد ضرورة ان العبد ليس بأهل للصلة فإذا أعاد الأمر الى الأصل لا يبطل الأصل بالافلاس حتى يجب دفع العبد الى أوليائه واليها شارف قوله حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير وجوب الارش على المولى بمعنى الحوالة أى بطريق الحوالة كان العبد أحال على المولى وإذا تولى ما عليه بالافلاس يعاد الى رقبته كما فى سائر الحوالات وحاصل المسئلة ان المولى اذا اختار القداء ثم أفلس حتى لا يجدها يؤديه الى ولى الجناية كان الارش ديناً فى ذمة المولى حتى يأخذ ولى الجناية ما يجد عنده من حقه ولكن لا سبيل لاولياء الجناية على العبد بل يبقى العبد مملوكاً للمولى كما كان هذا عندنا بنى حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد يؤدى المولى الارش الى اولياء الجناية فان عجز بالافلاس دفع العبد اليهم لم ان يأخذوا العبد فى الجناية ولما فرغ من بحث الرق شرع فى المرض فقال وأما المرض فهو هيئة بدنية تضاد الصحة تكون الأفعال بها لذاتها مأوفة فعلى هذا النسيان والجنون والاعماء والعتة مرض كما صرح به الأطباء فإذن أحكام تلك الأمراض المعدودة غير أحكام المرض الذى يبحث عنه فى هذا المقام لان الجنون والاعماء ينافى أهلية العبارة اللهم الا ان يقال ان المراد بهذا المرض غير ما سبق من تلك الأمراض اذ المراد بهذا المرض ما لا يخجل بالعقل والاختيار فافهم فإنه لا يتلفه أهلية التحكم أى ثبوت التحكم ووجوبه على الإطلاق لان المرض لا يخجل بالعقل والاختيار ولا فى أهلية الثواب والعقاب فيتوجه عليه الخطاب فيثبت فى حقه الأحكام سواء كانت من حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم او من حقوق النعماء كالطلاق والعناق والبيع والشراء ولا ينافى المرض أهلية العبارة لأنه لا يخجل بعقله فيكون أهلاً للتعبير عن المقاصد حتى صحت طلاقه واعتماده وكل ما يتعلق بعبادته ولما كان يرد عليه ان المرض لما لم يكن منافياً للأهليتين كان ينبغي ان لا يتعلق بماله حق الغير كما ثبت بالحجى عليه بسببه حتى يصح وصيته وهبته من جميع المال دفعه بقوله لكنه أى المرض لما كان سبب الموت والموت علتنا الخلافة أى خلافة الورثة والغريماء فى ماله لان أهليته للملك قد بطلت بالموت فيمنع الوارث لأنه اقرب الناس اليه والغريم لان ماله مشغول بحقه ولما كان المرض كذا كان من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله أى بمال المريض فيثبت به أى بالمرض الحجى

ع
ن
ن

إذا اتصل بالموت مستندا إلى أوله بقدر ما يقع به صيانة الحق فحقيل كل تصرف واقع من
يحتمل لفسخه فإن القول بصحة واجب في الحال ثم التدارك بالنقض إذا احتيج إليه كل تصرف
واقع لا يحتمل لفسخه جعل كالمعلق بالموت كالاعتاق إذا وقع على حق غريم أو وارث بخلاف
اعتاق الرأهن حيث ينفذ لأن حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة

إذا اتصل المرض بالموت مستندا إلى أوله إلى أول المرض لا ينظر هذا مرض لموت إلا باتصاله بالموت فإذا
اتصل به ثبت أنه مرض لموت فيثبت الحجر مستندا إلى أوله لأن سبب الحجر مرض عييت فيضاف الحجر إلى جميع السبب أي
إلى جميع أجزائه من يوم ابتداء إلى يوم الموت لا إلى آخر الأجزاء فيقال عند الموت أنه محجور عن التصرف من أول المرض
بقدر ما يقع به صيانة الحق أي يثبت الحجر في القدر الذي يستوفي منه حق الغريم والوارث فيثبت الحجر في
الثلاثين لأجل الوارث وفي جميع المال إن كان دين الغريم مستغفر فجميع التركة وإن كان أقل من التركة
فبقدر حقه وإذا كان المرض من أسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله فحقيل كل تصرف واقع منه يوم من الريض
يحتمل لفسخه صفة بعد صفة للتصرف وذلك مثل الهبة والبيع بالمحاباة فإن القول بصحة أي التصرف واجب في
الحال والجملة خبر لقوله كل تصرف ذلك لأن الموت مشكوك في الحال وليس في صحة هذا التصرف في الحال ضرب واحد
لأنه قابل للفسخ إذا احتيج إليه حتى يصح هبة المريض ووصيته في جميع ماله في الحال لأنه لا يلحق الضرر بأحد في الحال
وأما يلحق بالموت فإذا مات المريض من ذلك المرض يفسخ هبته ووصيته بقدر ما يقع به صيانة الحق لأنه حينئذ
احتيج إلى قسمة صيانة حق الغريم والوارث وإليه أشار بقوله ثم التدارك بالنقض إذا احتيج إليه أي إلى النقض
وذلك بعد موته إذا ترك ديناً ووارثاً وكل تصرف واقع لا يحتمل لفسخه جعل ذلك التصرف كالمعلق بالموت
كالاعتاق إذا وقع على حق غريم أو وارث صورته اعتق المريض عبداً من ماله المستغرق بالدين أو عبداً تزيد
قيمه على الثلث فحكمه هذا العبد في حيات المريض مثل حكم المدبر وهو المعلق بالموت فكأن المدبر عبداً في
حيات المولى في جميع الأحكام المتعلقة بالحريّة من الكرامات كذلك المعتقد في مرض الموت عبداً في حيات المولى و
كما أن المدبر حر بعد موت المولى ولكن يسعى في قيمته للغرماء والورثاء كذلك المعتقد في المرض حر بعد موت
المولى ولكن يسعى في قيمته للغرماء والورثاء وهذا إذا لم يخرج العبد من الثلث ولم يكن في المال وفاء
بالدين وإذا كان في المال فاء بالدين وهو يخرج من الثلث فينفذ الحق في الحال لعدم تعلق حق الورثاء والغرماء
به ولما كان يرد أنكم قلتم إن الاعتاق إذا وقع على حق غريم أو وارث لا ينفذ في الحال فعلى هذا لا يجوز اعتاق
الرأهن عبده المهرين عند المرتهن لأن حق المرتهن وهو غريم قد تعلق برقبته ومع ذلك جازم اعتاقه
أجاب بقوله بخلاف اعتاق الرأهن حيث ينفذ لأن حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة

وكان القياس ان لا يملك المريض الصلّة واداء الحقوق المالية لله تعالى
والوصية بذلك الا ان الشرع جوّز ذلك من الثلث نظراً له ولما تولى الشرع
الايصاء للورثة وابطل ايصاءه لهم بطل ذلك صورة

اذ ملك الرقبة يبقى في حق الراهن وهو يكفي مجواز الاعاق وكان القياس ان لا يملك المريض الصلّة وهي
تمليك المال بلا عوض كالهبة والصدقة واداء الحقوق المالية لله تعالى كالزكوة والكفارات وصدقة
الفطر والوصية بذلك اي لا يملك الوصية بالصلّة واداء الحقوق المالية وذلك لان سبب المحج وهو
المرض باعتبار تعلق حق الوارث والغريم موجود فكيف يملك المريض تلك الامور الا لکن ان الشرع جوّز
ذلك من الثلث اي من ثلث ماله نظر الى ان الانسان بسبب طول امله قاصر عن العمل ويقول سوف
افعل هذا فاذا ادركه الاجل احتاج الى تلاف في ما فرط في العمل وهو في تلك الحالة لا يقدر على اداء
العبادات البدنية فخص له ان يتصدق بثلث ماله ليتدارك بعض ما قصر فيه وقد روى الترمذي
عن سعد ابن وقاص انه قال مرضت عام الفقم مرضاً اشفيت منه على الموت فأتاني رسول الله صلى الله
عليه وسلم يعودني فقلت يا رسول الله ان لي مالا كثيراً وليس يرثني الا ابنتي فاوصي بمالي كله قال لا
قلت فثلثي مالي قال لا قلت فالشطر قال لا قلت فالثلث قال الثلث والثلث كثير الحديث ولما كان
يتوهم ان الشرع لما جوّز الايصاء من الثلث نظر الى علم ان الثلث حق خاص لا يتعلق به حق احد
حق يجوز تصرفه سواء اوصى للوارث من الورثة واوغیره ازا حه بقوله ولما تولى الشرع الايصاء
للورثة بنفسه ولم يفوض الى المريض حيث قال يوصيكم الله في اولاكم الآية وابطل اي نسخ ايصاءه
اي المريض لهم اي للورثة وقد كان الوصية في ابتداء الاسلام مفروضة بقوله تعالى كتب عليكم
الوصية اذا حضر احدكم الموت الآية فتمسخت بقوله تعالى يوصيكم الله الآية فالوصية كانت في
ابتداء الاسلام مفروضة اذ لم تكن حق الورثة مقرراً في كتاب الله تعالى ولما كان العبد عاجزاً عن تعيين
مقدار ما يوصي به لكل واحد وقد كان يقع المضاربة للبعض فيه حيث اشار اليه بقوله جل ذكره
غير مضار الآية وبقوله لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعاً الآية انزل آية الميراث وهي يوصيكم الله الآية
وتولى الايصاء بنفسه فلم يبدل ذلك اي ايصاء المريض للوارث وقد روى الترمذي وغيره عن ابي امامة
الباہلي قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في خطبته عام حجة الوداع ان الله تبارك و
تعالى قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية للوارث الحديث وقال هذا حديث حسن صورة بان
يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة فهذه وصية بصورة العين حيث اثر الوارث

ومعنى وحقيقة وشبهة حتى لا يصح بيعه من الوارث اصلا عند ابي حنيفة و
بطل اقراره له وان حصل باستيفاء دين الصحة وتقومت الجودة في حقهم
كما تقوم في حق الصغار واما الحيض والنفس فانهما لا يعدان اهلية
بوجه ولكن الطهارة عنهما شرط لجواز اداء الصوم والصلوة

بعين من اعيان ماله لا معنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند ابي حنيفة مطلقا سواء كان بمثل
القيمة او لا لان حق الوارث كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعيضة ايضا وهنדהما يصح بمثل القيمة لعدم
بطلان حق الورثة عن شيء مما يتعلق بمحقرهم ومعنى بان يقر لاحد الورثة فانه وصية معنى حيث يقر
تسليم المقر به للمقر له بلا عوض وهذا لا يصح عندنا خلافا للشافعي لان في اقراره لبعض الورثة تهمة
الكنب اذ من الجائز ان يكون غرضه اصيل المال الى الوارث بخير عوض وشبهة الحرام حرام فيكون حراما
فهذه وصية معنى واقرار صورة وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة وشبهة بان باع الجين من الاموال
الربوية بالردي منه حتى لا يصح بيعه من الوارث اصلا سواء كان بمثل القيمة او لا عند ابي حنيفة وهذا
مثال للقسم الاول وهو الوصية صورة وبطل اقراره اى المريض له الوارث وان حصل اقراره باستيفاء دين
الصحة الذى كان له على الوارث بان يقر المريض بانى حصلت من فلان الوارث ديني الذى كان عليه في حالة الصحة
وذلك لان في اقراره بالاستيفاء تهمة ان يربى سقاط الدين عن ذمته فكانه يملك هذا المقدار من المال وهذا
مثال للقسم الثانى وهو الوصية معنى ولما كان القسم الثالث وهو الوصية حقيقة اظهر لم يذكر له مثالا
وتقومت الجودة في حقهم كما تقوم في حق الصغار بان باع المريض ما لا يجيد بالردى من جنسه من وارث
ليبلغ نفع الجودة الى ارثه لان الجودة وان لم يعتبر بها وقت بيع الجيد بالردي من جنسك بيع الجيدة
بالمنفعة الدنية ولكن تتقدم هذه الجودة اذا باع المريض بوارثه دفعا للتمتع فلا يجوز هذا البيع كما تقوم ذابيع
الرصى او الاب مال الصغير من نفسه متجاوزا لضرر فلا يصح بيعه هذا مثال للقسم الرابع واما الحيض و
النفس جميعهما للشأبحر ماصورة وحكما فانهما لا يعدان اهلية ولا اهلية الا اذا اوجدهما وذلك
لانهما لا يجعلان بالذمة والعقل وقدرة البدن ولما كان يتزعم انه فعل هذا ينبغي ان لا يسقط بهما قضاء الصلوة
دفعه بقوله لكن الطهارة عنهما اى الحيض والنفس شرط لجواز اداء الصوم والصلوة اما للصلوة فقد شى الخوارى
والمسلم ان فاطمة بنت قيس قالت يا رسول الله انى امرأة استعاضت فلا طهر اذ ادع الصلوة فقال لا بما ذلك
عرق وليس بحيض فاذا قبلت حيضتك فدعى الصلوة واذا دبرت فافسلى عنك الدم ثم صلى ثم صلى و هذا
موافق للقياس واما للصوم فقد روى الترمذى عن عائشة قالت كنت نكح نبيص عند رسول الله صلى الله عليه وسلم

بطلان اقراره له وان حصل باستيفاء دين الصحة وتقومت الجودة في حقهم كما تقوم في حق الصغار واما الحيض والنفس فانهما لا يعدان اهلية بوجه ولكن الطهارة عنهما شرط لجواز اداء الصوم والصلوة

بطلان اقراره له وان حصل باستيفاء دين الصحة وتقومت الجودة في حقهم كما تقوم في حق الصغار واما الحيض والنفس فانهما لا يعدان اهلية بوجه ولكن الطهارة عنهما شرط لجواز اداء الصوم والصلوة

فيفوت الاداء بهما وفي قضاء الصلوة حرج لتضاعفها فسقط بهما اصل
الصلوة ولا حرج في قضاء الصوم فلم يسقط اصله واما الموت
فانه عجز خالص

ثم نظر في امرنا بقضاء الصيام ولا يامرنا بقضاء الصلوة وقال هذا حديث حسن وكذا امرى مسلم
عنه بمعناه فاعلم من هذا الحديث امران احدهما ان النساء ما كن يصمن في حالة الحيض ثبت ان الطهارة
عن الحيض شرط للصوم وهو مخالف للقياس اذ القياس ان يتأدى الصوم مع الحيض كما يتأدى مع الجنابة و
ثانيهما انه لا قضاء للصلوة وللصوم قضاء ولما كان الطهارة عن الحيض والنفاس شرطا لاداء الصوم
والصلوة فيفوت الاداء بهما لان فوات الشرط فوات المشروط وفي قضاء الصلوة بعد ايام الحيض
حرج لتضاعفها اي الصلوة في ايام الحيض والنفاس فان الحيض لا يكون اقل من ثلاثة ايام وليا ليها
كانت الواجبات داخله في حد التكرار لا الحالة والنفاس في العادة اكثر من مدة الحيض فتضاعف
الواجبات فيه ايضا وهو مستلزم للحرج وهو مدفوع فسقط بهما اي بالحيض والنفاس اصل الصلوة اي
نفس الوجوب حتى لم يوجب قضاها ولا حرج في قضاء الصوم اذ قضاء صوم عشرة ايام في احد عشر شهرا
لا يضيق واما النفاس فمع ان وقوعه في رمضان اتفاق فان فرض ان يستوجب رمضان فلا حرج
في قضائه اذ فضله صوم شهر واحد في احد عشر شهرا متفرقا وجمعا مما لا يضيق فلم يسقط اصله
اي لفعل الوجوب عن الذمة وان سقط اذ اثم عنه واما الموت وهو آخر العوارض السماوية واختلف في
تفسيره فقال كثير من اهل السنة هو صفة وجودية خلقت هذا الحيوة لقوله تعالى خلق الموت و
الحياة ولقوله عليه السلام يؤتى بالموت يوم القيمة في صورة كبش الملح فيذبح وعلى هذا صمد
من العوارض السماوية وقيل هو عدم الحيوة عما من شأنه الحيوة معنى الخلق في الآية التقدير
واليذهب صاحب المسلم حيث قال في منهية المسلم وجعله وجوديا ليس بشئ وانما تعلق الخلق
به لانه عدم طار انتهى اقول ليس المراد من كونه عدميا انعدام محض وفناء صرف بل هو مفارقة
الروح عن البدن وانتقاله من دار الى دار ولذا ابعد الميت في احكام الآخرة حيا فاحفظه فانه عجز
خالص ليس فيه جهة القدرة بوجه ما واحترابه عن المرض والصغر والجنون والرق فان العجز بهذه
العوارض متحقق ولكن يبقى جهة القدرة بخلاف الموت ثم الاحكام المتعلقة بالميت اما احكام الدنيا
واما احكام الآخرة ثم احكام الدنيا على اربعة اقسام منها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلوة و
الزكاة وحكمه المقروط الا في حق الاثم ومنها ما شرع عليه حاجته الغير وهو عدة اقسام ومنها ما شرع

يسقط به ما هو من باب التكليف لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار ولهذا قلنا انه يبطل عنه الزكوة وسائر وجوه القرب وانما يبقى عليه المأثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه لان فعله فيه غير مقصود وان كان دينيا لم يبق بمجرده الذمة حتى ينضم اليه مال او يؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل ولهذا

لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما يقض به الحاجة ومنها ما لا يصلح لتضاء حاجته وحكمه ان يثبت للورثة واما الاحكام الاخرية فحكمها البقاء فقوله يسقط به اي بالعجز المحاصل بالموت ما هو من باب التكليف بيان للقسم الاول من احكام الدنيا لفوات غرضه وهو الاداء الصادر عن اختيار والحاصل ان الغرض من التكليف بالنسبة الى المكلف هو اتيان المكلف به عن اختيار وبالموت تحقق العجز اللازم الذي لا يرجي زواله ولا عجز فوقه ولهذا اي لفوات غرض التكليف وهو اتيان المكلف به عن اختيار قلنا انه يبطل عنه الزكوة اي يسقط عن الميعة في حكم الدنيا حتى لا يجب ادائها من التركة خلافا للشافعي بناء على ان المقصود هو المال دون الفعل حتى لو ظهر الفقير مال الزكوة كان له ان يأخذ مقدار التركة فتسقط الزكوة عن ذمته وعندنا المقصود هو الفعل وقد فات بموته وسائر وجوه القرب عطف على تولد الزكوة اي يبطل عنه سائر وجوه القرب كالصلوة والصوم والحج وانما يبقى عليه المأثم لتقصيره في ادائه حين كان حيا صحيحا والا ثم من احكام الاخرة والميعة في احكام الاخرة هي فان شاء الله عفا عنه بكرهه وفضل وان شاء عذب به بحكمته وعدله وما شرع عليه اي الميعة لحاجة غيره هذا هو القسم الثاني وهو على عدة اقسام كما قلنا الاول ما بينه بقولنا ان كاللشرع المذكور حقا متعلقا بالعين يبقى الحق ببقائه اي العين كالموهون يتعلق به حتى المرحن ولا يبطل بموت الراهن وكذا المستاجر يتعلق به حتى المستاجر والوديعة يتعلق بها حتى المودع والمبيع يتعلق به حتى المشتري لان فعله اي فعل العبد فيه اي فيما ذكرنا غير مقصود اذ المقصود في حقوق العباد هو المال فيبقى حتى العبد في العين بعد موته ايضا حتى يأخذه صاحب الحق او لا من غير ان يدخل في التركة وينقسم على الغرماة والورثة والثاني ما يأتي في قوله وان كان ما شرع لحاجة الغير دينيا لم يبق بمجرده الذمة اي ذمة الميعة حتى ينضم اليه اي الى الذمة بتاويل المذكور مال او يؤكد به الذمم وهو اي ما يؤكد به ذمة الكفيل والحاصل ان الميعة اذ المرتك مال او كنفلا من حضرة لا يبقى دينه في الدنيا حتى يطالب من اولاده وانما يأخذ في الاخرة ولهذا اي لاجل انه لم يبق

قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة بالدين عن الميت لا تصح اذا لم يخلف مالا
او كفيلًا كان الدين عنه ساقط بخلاف العبد المحجور يقر بالدين
فتكفل عنه رجل تصح لان ذمته في حقه كاملة

في ذمته قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح اذا لم يخلف مالا او كفيلًا لان
الكفالة ضم الذمة الى الذمة واذا الميرق للميت ذمة معتبرة فكيف يصح ذمته الكفيل اليه نعم لو كان له
مال او كفيل من حالة الحيوة فاذا ايصم الكفالة منه لان ذمته حينئذ كاملة هذا الكلام في الكفالة واما لو
تبرع انسان بقضاء دينه بخير الكفالة فهو صحيح بالاتفاق وقال محمد وابو يوسف والشافعي تصح الكفالة
من الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيلًا لان الموت لا يبرئ عن الدين الا لما حل الاخذ من المتبرع عن
الميت ولما يطالب به في الآخرة وبه قال احمد ومالك بل عزاه ابن قدامة الى اكثر اهل العلم كذا
في التقرير واستدلوا بحديث جابر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يسطع على رجل مات وعليه دين فاتي
بميت فقال اعليه دين قالوا انتم ياربون قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة الانصاري هما علي يا رسول الله
نصلي عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم رآه النساء وابوداود اقول لا يثبت الكفالة عن قول قتادة
هما علي بل يحتمل ان تبرع بقضاء دينه ولا خلاف فيه يحتمل العدة ويحتمل انشاء الكفالة والاقرار بكفالاته
السابقة قلت يشكك ما رواه احمد بسند حسن فقهها ابو قتادة فاتيها فقال الدينان على فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم قد اوفى الله الغريم وبرئ منها الميت قال نعم فصلى عليه ومارواه البخاري عن سمية
بن الأكوع من حديثه قال ثم اتي بثالثة اى جنازة ثالثة فقال هل عليه دين قالوا اثنتان نانيه قال
هل ترى شيئا قالوا لا قال صلوا على صاحبكم قال ابو قتادة صلى عليه يا رسول الله وعلي دينه
فصلى عليه ومارواه ابن جابر في صحيحه فقال ابو قتادة انا الكفل به قال بالوفاء فصلى عليه صلى الله
عليه وسلم وكان عليه ثمانية عشر درهما وسبعة عشر درهما وفيه ما فيه كانت الدين عنه ساقط في احكام
الدين الفوات محله لان ذمته قد ضعف بالموت بحيث لا يحتمل الدين بنفسها ولما كان يردان ضعف
الذمة في العبد المحجور والميت سواء فلم لا يجوز الكفالة من الميت كما يجوز عن المحجور دفعه بقوله
بخلاف العبد المحجور حين يقر بالدين فتكفل عنه رجل تصح الكفالة عنه وان لم يكن مطالب به قبل
العتق لان ذمته في حقه كاملة لانه حي عاقل بالغ مكلف ويمكن المطالبة به اذ يتصور ان يصدقه
امولى او يعتقه فيطالب في الحال فلما صححت المطالبة صححت الكفالة عنها لانها تبنى على المطالبة فمن يتكفل
عن العبد المحجور يطالب في الحال وان كان العبد المحجور غير مطالب به في الحال لوجود المانم وهو الا فلا

وانما ضمت اليها المالية في حق المولى وان كان شرع عليه بطريق الصلة بطل لا ان يوصى به فيصم من الثلث واما الذي شرع له فبناء على حاجة والموت لا ينافي الحاجة فبقي له ما ينقضي به الحاجة ولذلك قدم جهازه ثم ديونه ثم وصاياه من ثلث ثم وجبت الموارث بطريق الخلافة عنه نظر اليه ولهذا بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء

وعدم التملك ولا مانع في حق الكفيل فيطالب به في الحال وانما ضمت اليه اي الذمة بتأويل المذكور المالية في حق المولى جواب لسؤال مقدم تقريره ان ذمة العبد لما كانت كاملة فلم ضمت المالية اليها وحاصل الجواب ان كمال ذمة ليس في حق المولى اي انما ضمت مالية الرقبة الى ذمة لاجل احتمال الدين في حق المولى ليتمكن استيفاء الدين من المالية التي هي حق المولى اذ اظهر الدين في حقه لان ذمة ليست بكاملة في حقه وان كان الحكم الذي شرع لمحااجة غيره شرع عليه بطريق الصلة مثل نفقة المحارم والكفارات وصدد الفطر بطل بالموت لضعف ذمة الا ان يوصى به فيصم من الثلث لان الشرع جوز تصرف في الثلث نظر اليه وقد مر بيانه هذا قسم ثالث للقسم الثاني من الاقسام الاربع وقوله وان كان معطوف على قوله ان كان حقا واما الذي اي الحكم الذي شرع له اي للعبد لمحااجة وهذا قسم ثالث من الاقسام الاربع فبناء على حاجة ولما كان يتوهم ان الحوائج منتهى بالموت فلا حاجة بعد الموت اراح بقوله الموت لا ينافي الحاجة لانها تنفي على العجز والافتقار ولا عجز فوق الموت ولذا اقل الحاجة نقص يرتفع بالموت فبقي له اي للبيت ما يقضه به الحاجة ولذلك اي لاجل انه بقي للبيت من تركته ما يقضه به حاجة قدم جهازه اي تجهيزه وتكفينه على قضاء ديونه اذ لم يكن الحق متعلقا بالعين لان الحاجة الى التجهيز اشد منها الى قضاء الدين لما ان البأس في حالته المحيية مقدم على حق الغرماء ثم ديونه لان الحاجة الى ابراء ذمته اقوى منها الى الوصية اذ الوصية تبرع ثم وصاياه من ثلث لان حاجة اليها اقوى من حق الورثة لان فاني تمام عادة اليه في الآخرة وهو محتاج اليها ثم وجبت الموارث بطريق الخلافة عنه نظر المتعلق بالكل اي ثبت هذه الحقوق فغاله لان نفع هذه الامور راجع اليها ما نفع التجهيز وقضاء ديونه ونفاذ وصاياه فظاهرها ما نفع جريان الميراث فهو ان روحه يتشفي بغنائهم ويحصل له الثواب في دار الآخرة بالتفاعم من ماله ولعلمهم يدعون له بل لا غير بسبب حسن المعاش ويتصدقون له ولهذا اي لبقاء ما يقضه به حاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء اي ان مات المولى وبقي المكاتب حيا يحكم ببقاء الكتابة لمحااجة الميت الى الثواب فانه يؤدى بدل الكتابة الى ورثته فيصير معتقاً فيحصل له

وقلنا ان المرأة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان الزوج مالك فبقى ملكه
الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجها خاصة بخلاف ما اذا ماتت المرأة لانهما
مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت ولهذا تعلق حق المقتول بالدية اذا
انقلب القصاص مالا وان كان الاصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداء
ثواب العتق وثواب ما وصل الى ورثته من بدل الكتابة وهذا الاختلاف فيه وكذا اذا مات المكاتب وترك
مالا فيه وفاء لبذل الكتابة والمولى حتى يحكم ببقائه الكتابة حتى يؤدي الوفاء ورثة المكاتب الى المولى لانه يحتاج
الى كونه معتقا منقطعاً عن اثر الكفر باقياً على اثر الحرية حتى يحكم بانه معتق في اخر جزء من اجزاء حياته
فيكون ما بقي من بدل الكتابة ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال كتابته وهو
منهيب على واهن مسعوده وقال زيد بن ثابت فيغض للكتابة به والمال كله للمولى وقال الشافعي وقلنا
معطوف على قوله بقيت اى ولهذا قلنا ان المرأة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان الزوج مالك
لان ملك النكاح لا يحتمل التحول الى الورثة فبقى موقوفاً على الزوال بانقضاء العدة فبقى ملكه الى
انقضاء العدة فيما هو من حوائجها خاصة والغسل من حوائجها وامام ليس من حوائجها فلا ملك له فيه
بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت اذا الميت
لم يبق محلاً للتصرفات الخصوصية بالمملوكية واذا مات المملوكية فقد ارتفع النكاح فجميع علائقه فلا يحل المس
النظر وقال الشافعي يغسلها زوجها كما تغسل هي زوجها لقوله عليه السلام لعائشة لومت لغسلتك حمراء احمد
وابن ماجه وروى ابن حبان عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لومت قبلى لغسلتك الحديث ورويد ما روى
عن اسماء بنت عيسى ان فاطمة اوصت ان يغسلها على حمراء الدار قطنى والبيهقى ولا يصح ما قيل في جوابه
ان معنى لغسلتك لغمت باسباب غسلك لان ابن ابي شيبة حمراء قالت غسلت انا وعلى فاطمة
بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم وحمراء الامام احمد عن ام سلمة ولهذا اى لاجل ان ما شرع لحاجة العبد
يبقى مملوكا له بعد موته بقدر ما يقضيه به حاجته تعلق حق المقتول بالدية اذا انقلب القصاص مالا منصرف
بترىم الخافض اى الى المال لان الانقلاب لازم والحاصل ان القصاص اذا صار مالا وديته ما يصلم
الورثة او يعفو البعض منهم او بشبهة كان موثقاً فيكون حكمه حكم سائر الاموال حتى يبقى له بقدر
ما يقضى به حاجته حتى تنقضى منه ديونه وتنفذ وصاياه وبعد ذلك يأخذ الورثة بطريق الخلاف عنه
وان كان الاصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداء لانه لما لم يصم القصاص لحاجة الميت لانه شرع
لدارك الشارح ليشفى صدور الاولياء بدفع شر القاتل ووقعت الحنابلة

بسبب انعقد المورث لانه يجب عند انقضاء الحيوة وعند ذلك لا يجب له
الاما يضطر اليه لحاجته فقارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما واما
احكام الآخرة فله فيها حكم الاحياء لان القبر للميت في حكم الآخرة
كالرحم للماء والمهد للطفل في حكم الدنيا وضم فيه لاحكام الآخرة
روضة دارا وحفرة نار ونرجوا الله تعالى ان يصيره

على الورثة لا تنقأهم بحيوته وجب للورثة ابتداء لانه يثبت للميت اولاً ثم ينتقل اليهم نعم لو ينقلب
هذا القصص ما لا يتعلق بحق الميت كما هو وهذا قسم رابع من احكام الدنيا لكن ثبوته بسبب انعقد
للمورث لان المتلف حيوته وقد كان منتفعاً بحيوته اكثر من انتفاع اوليائه فكانت الجناية واقعة
في حقه من وجهه حتى ضم عفواً للمرحوم لان السبب انعقد للمورث وضم عفواً لوارث قبل موت المرحوم
ايضاً لان الحق باعتبار فضل الواجب انما يثبت للوارث ثم استدل على ان القصص يثبت للورثة
ابتداءً بقوله لانه اي القصص يجب عند انقضاء الحيوة اي حيوة الميت وعند ذلك لا يجب له اي
لا يثبت للميت لبطلان اهليته للملك الا ما يضطر اليه الميت لحاجة والقصاص لا يصلح لحاجة فيثبت
للوثة ابتداءً لا انتقالاً ولما كان يرد على قوله (ان القصص يثبت للورثة ابتداءً) هو انه ينبغي ان
يثبت الدية التي حصلت بانقلاب القصص ما لا للورثة ابتداءً ايضاً لانها خلف للقصص
والخلف لا يفارق الاصل في الحكم دفعه بقوله فقارق الخلف وهو الدية الاصل وهو القصص
حيث يثبت للورثة ابتداءً بخلاف الدية فانها تثبت اولاً للميت حتى يقضى منها حاجته ثم يثبت
للوثة بطريق الخلافة عند اختلاف حالهما وهوان الاصل لا يصلح لدفع حوائج الميت ولا يثبت
مع الشهرة والخلف يصلح ذلك والخلف قد يخالف الاصل عند اختلاف الحال الا ترى ان الموضوع
اصل والتميم خلف مع انه مخالف للموضوع في اشتراط النية حيث يشترط في التيمم دون الموضوع
وذلك لاختلاف حالهما وهوان الماء مظهر نفسه لا يحتاج الى النية والزراب ملوث وانما يظهر به
حكمها اي الطهارة به امر تعبدى فيحتاج الى النية واما احكام الآخرة فله فيها حكم الاحياء لان القبر للميت
في حكم الآخرة كالرحم للماء والمهد للطفل في حكم الدنيا فكما ان الرحم والمهد اول منزل له من منازل الدنيا
فكذلك القبر اول منزل له من منازل الآخرة وكما ان الماء في الرحم موضوع لحيوة الدنيا يعطى لاحكام
الاحياء في الدنيا حتى يستحق الارث والوصية كذلك الميت وضع فيما في القبر للحيوة في حق الآخرة لاحكام
الآخرة فقبره روضة دار الثواب ان كان سعيداً وحفرة نار ان كان شقيماً ونرجوا الله تعالى ان يصيره

لنار وضة بكرمه وفضله فصل في العوارض المكتسبة اما الجهل فانواع
اربعة جهل باطل بلا شبهة وهو الكفر وانه لا يصلح عذرا في الاخرة
اصلا لانه مكابرة ومحمود بعد وضوح الدليل

اي القبر لنار وضة بكرمه وفضلنا اللهم اغفر لنا والعقبا بالصالحين واجعلنا في زمرة العارفين حتى
يستهلك ذاتنا في ذاتك وصفاتنا في صفاتك فصل في العوارض المكتسبة لما فرغ من العوارض
السمائية شرع في العوارض المكتسبة وهي ما كان لا اختيار العبد مدخل في حصولها فقال اما
الجهل وهو منوط وحده بانه عدم العلم عما من شأنه العلم فالتقابل بين الجهل والعلم تقابل
الملكة والعدم ومركب وحده بانه اعتقاد جائز غير مطابق للواقع مع اعتقاد المطابقة وهو عيب
لا يمكن ازالته بالتعلم وانما عدا الجهل من العوارض وان كان اصلها لقوله تعالى والله اخرجه من
بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لانه امر زائد على حقيقة الانسان مفارق ثابت في حال دون حال
وانما عدا من المكتسبة وان كان بلا اختيار العبد في اصل الخلقة لتقصيره في اكتساب العلم لانه كان
قادرا على ازالته بقصيل العلم فجعل تركه تحصيلا واستمراره على الجهل بمنزلة اكتساب الجهل باختياره
فانواع اربعة النوع الاول جهل باطل بلا شبهة وهو الكفر وانه لا يصلح عذرا في الاخرة اصلا لانه
اي الكفر مكابرة اي انكار مع العلم ومحمود بعد وضوح الدليل لان الايات الدالة على وحدانية الصانع
وصفات كماله ونعوت جلاله ظاهرة ولنعم ما قيل في كل شئ له شاهد يدل على انه واحد
ولنعم ما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير في السماء ذات ابراج والارض ذات
فجاج تدلان على الصانع اللطيف الخبير فالانكار بعد ذلك محمود كما قال تعالى ومحمد وابها واستيقنتها
انفسهم ظلما وعلوا وكن الأدلة على رسالة الرسل وهي المعجزات القاهرة والبيئات الباهرة لا تحصى كانت
محسوسات في زمانهم واما بالنسبة الى من بعدهم فمتواترة قرنا بعد قرن الى يومنا هذا فانكارها انكار
المحسوس وهو مكابرة فلا يكون عذرا في احكام الاخرة فيعذب واما في احكام الدنيا فيصلح عذرا حتى
من التزم عقدا لائمة فان جهله حينئذ يدين فعذاب القتل والجحس في الدنيا فعند ابي حنيفة ديانة
الكافر اي اعتقاده في الاحكام القابلة للتبدل عقلا كبيع الخمر وغيره مما ثبت خلافه في الاسلام دافعة
للتعرض حتى لو باشر واعتقده لا يتعرض له بوجه فلا يجد يشرب الخمر لانا امر ان نتركهم وما يدينون وكذا
دافعة لدليل الشرع بمعنى ان دينه يمنع بلوغ دليل الشرع اليه فلا يثبت الخطاب في حقه كانه غير نازل في
حقه وهذا ليس للتخفيف بل للاستدراج وهو التقريب الى العذاب بحيث لا يشعر وهذا الشافعي

وجهل هودونه لكنه باطل لا يصلم عذرا في الآخرة ايضا وهو جهل صاحب
الهوى في صفات الله تعالى وفي احكام الآخرة وجهل الباغي لانه يخالف
للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه الا انه متاويل بالقرآن فكان دون
الاول لكنه لما كان من المسلمين او ممن ينتمل الاسلام

له دى فرقة
مذرت فزانا
بنائكون نهار
الجنة وكنيات
العذاب لواءة
في القرآن و
يكون وجود
الملكوت ووجود
جبريل والجن
وخوارق العادات
والمعجزات و
يكون بانوار
القاسية التي
لا يابى عدم العقل
والنقل واما
ذلك بتقليد
طاعة الهوى
والاجمالي ذلك
السير احمد فان
الدهوى ١٢ انه

رافعة للتعرض فقط وهذا النوع من الجهل اشد والنوع الثاني جهل هودونه اي دون جهل الكافر لكنه
باطل لا يصلم عذرا في الآخرة ايضا وهو جهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى كجهل المعتزلة في انكار
الصفت كقولهم انه عالم بلا علم وقادر بلا قدرة ولا فرق بين قول القائل ليس بعالم وبين قولهم لا علم له و
جهل المشبهة في قولهم ان صفاته تعالى حادثة قابلة للزوال كصفات الخلق وفي احكام الآخرة كجهل المعتزلة
بسؤال المنكرو والتكوير وعذاب القبر والميزان فهذا القسم من الجهل لا يصلم عذرا لانه يخالف للدليل
الواضح الذي لا شبهة فيه معا وعقلا اما السمع فكثير من الآيات والاحاديث الصحيحة دالة على
صفاته من العلم والقعدة وغيرها قال تعالى ان الله بكل شئ عليم وقال ان الله على كل شئ قدير وعلى
تزه من صفات المخدرات قال تعالى ليس كمثله شئ الآية وعلى ثبوت عذاب القبر والميزان ان
وسؤال المنكرو والتكوير كما رى البخاري والمسلم واصحاب السنن الاربعة اما العقل فهو ان المحدثات كما دلت
على وجود الصانع تعالى دلت على كونه عليما قديرا وغير ذلك من الصفات وانما هو جهل المخدرات حادث
فلا يجوز ان تكون صفاته تعالى حادثة لاستلزام حدوث الذات فكان ما ذهب اليه اهل الهوى
باطلا وجاهلا بعد وضوح الدليل فلا يصلم عذرا في الآخرة كجهل الكفار وجهل الباغي عطف على قوله
جهل صاحب الهوى والباغي هو الخارج عن طاعة الامام الحق معتقد انه على الحق والامام على الباطل
متمسكا بقوله تعالى ان الحكم الا لله وبقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخلنا من اهل النار
فيها كالمخارجين عن طاعة على كرم الله وجهه بالتأويلات الفاسدة فهذا الجهل ايضا لا يصلم عذرا
لانه يخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه فان الدليل على امامة على وسائر الخلفاء الراشدين و
كونهم على الحق ظاهر والخالف مكابر معاندا الا انه لكن الباغي وصاحب الهوى متاويل بالقرآن متمسكا
في ذلك بتاويل ومتعلق بظاهر النصوص كما عرفت في موضعه وان كان تاويله فاسدا فكان هذا الجهل
دون الجهل الاول بهذا الوجه لكنه اي الجاهل الذي هو صاحب الهوى والباغي لما كان من المسلمين
لان با الهوى وكذا بالبغي لا يخرج عن الاسلام اذ الم يغفل ويتجاوز الحد ومن ينتمل الاسلام اي ينتسب
الى الاسلام ويدعى انه مسلم وان كان في الحقيقة كافرا كغلاة الهرافض والمجتمعة والنجارية

لزمنا مناظرته والزامه فلم نعمل بتاويله الفاسد وقلنا ان الباغي اذا اتلف مال
العادل او نفسه لا منعة له يضمن وكذلك سائر الاحكام يلزمه وكن لك
جهيل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة من علماء الشريعة
او عمل بالغير من السنة على خلاف الكتاب او السنة المشهورة مرود
باطل ليس بعذر راصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد

لزمنا مناظرته والزامه بالدليل لانه يدعى الاسلام ويعتقده حقا فامكن لنا مناظرته وتوالمناظرته عليه
فلا يترك على ديانته فيلزمه جميع احكام الشرع بخلاف الكافر لان ولاية المناظرة والالزام منقطعة
عنه لانه لا يعتقد الاسلام حقا فلا يمكن ان يلزم عليه الاحكام بالدلالة الشرعية واذا كان صاحب
البهوى والباغي ممن لم يترك على ما يعتقد بل يلزم عليه فلم نعمل بتاويله الفاسد وقلنا ان

الباغي اذا اتلف مال العادل او نفسه ولا منعة له يضمن اي اذا اتلف الباغي نفس العادل او ماله
مستحلا بتاويل انه باشر الذنب ومن يباشر الذنب فهو كافر والكافر يتحيز قتله وتلف ماله فهذا
التاويل فاسد لا نعمل به فلم نحكم باباحة نفسه وما لم يحق حقه بتاويله بل يجب عليه الضمان
اذا لم يكن له منعة اي قوة وعسكروا المنعة جميع المانع والحيش تمنع وتدفع المخصم وعند
تحقق المنعة الهاغي تسقط عنه ولاية الالزام بالدليل حقا وحققة فوجب العمل بتاويله الفاسد
فلم يؤخذ بضمان النفس والمال بعد التوبة كما يؤخذ اهل الحرب بذلك بعد الاسلام خلافا
للساقي كذا في شرح البديع وكذلك سائر الاحكام يلزمه اي كما يجب عليه الضمان يجب سائر الاحكام التي
تلزم المسلمين لانه مسلم او يدعى للاسلام وولاية الالزام باقية عليه وكذلك اي كمثل جهيل صاحب

البهوى والباغي جهيل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة من علماء الشريعة او عمل
بالغير من السنة على خلاف الكتاب والسنة المشهورة مرود اي كما جهل الباغي وصاحب الهوى
مرود ولا يصلح عذرا كذلك جهل هو لا مرود وباطل ليس بعذر راصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد
ذهب داود الاصفهاني ومن تابعه الى جواز بيع ام الولد مقسما كما مرى ابو داود عن جابر قال بعنا
امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر الحديث وبان ام الولد ملكة باليقين ارتفاع
الملكية بالولادة مشكوك ونقول هذا مخالف للسنة المشهورة وهي ان يبيعها الا يجوز كما مرى عن
ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا ولدت امه الرجل منه فهي معتقة عن دينه او بعده
شراهه الارمى وعن عمر بن الخطاب قال ايما وليدة ولدت من سيد هانئة لا يبيعها ولا يبيعها ولا يورثها

وحل متروك التسمية عامدا والقصاص بالقسامة والقضاء بشاهد ويمين والثالث جهل يصلم شبهة وهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح

وهي متم منها فاذا مات في حرة مائة مائة في موطأه فالأثر الدالة على منع بيعها قد اشتهرت وتلقاها القرن الثاني بالقبول واماحديث جابر بن مسعود فانه قال في اخرا الحديث فلما كان عمرها ناعنه فانه تينا حاه ابوداود وهذا صحيح في ان لم يبلغ خبر النعم الى اكثر الناس فلما جاء زمن عمر وكثر تعامل الناس فيه فنههم عمر على النعم فانه عرفت هذا الخالف للسنة المشهورة والاجماع وحل متروك التسمية عامدا عطف على قوله بيع امهات الاولاد وقد ذهب الشافعي الى حل متروك التسمية عامدا متمسكا بقوله عليه السلام تسمية امه تعالى في قلب كل امرء مومن وقياسا على متروك التسمية ناسيا ونحن نقول هذا الخالف للكتاب وهو قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق والقياس على الناس غير صحيح والقياس بالقسامة فاذا وجد الرجل مقتولا في محلة ولا يدري قاتله حلف خمسون رجلا من اهل المحلة فان حلفوا فعلى اهل المحلة الدية وحبس الابن حتى يحلف ولا يجب القصاص بحال هذا عندنا وقال الشافعي اذا كان هناك لوث استخلف الاولياء خمسين يمينا ويقضى لهم بالدية على المدعى عليه سواء عمل كانت الدعوى او خطأ وهذا قوله الجدي وفي القديم اذا حلفوا انهم قتلوه عند اقلهم القصاص وبه قال مالك واحمد وان نكل الاولياء عن اليمين استخلف اهل المحلة فاذا حلفوا برئوا وان نكلوا حكم عليهم بالدية هذا تحرير المذهبين واما ادلتهم فمذكورة في المطولات وكل واحد يجهل الآخر فيما خالفه ويقول انه مخالف للسنة والقضاء بشاهد ويمين فالشافعي يجوز القضاء بشاهد ويمين مكان الشاهد الاخر اذا لم يكن له شاهد اخر عملا بما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بذلك سراوه مسلم ونحن نقول هذا الخالف للكتاب وهو قوله تعالى واستشهدوا شهودهم من رجالكم الى ان قال ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى الاثر تابوا والحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر سراوه البيهقي يستد صحيح واحمد في مسنده والمسلم وفيه ولكن اليمين على المدعى عليه ففي تلك المسائل ونظائرهما ان اعتد الخالف على القياس فهو عمل منه بالاجتهاد بخلاف الكتاب والسنة وان اعتمد على الخبر فهو عمل منه بالغريب من السنة على خلاف الكتاب والسنة المشهورة وكل ذلك جهل لا يصلم عندنا في غاية التحقيق والنوع الثالث جهل يصلم شبهة دائرة الحد ودوا الكفارات وما هو في معنى العقوبة وهو على نوعين احدهما الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح وهو ان يكون المقام موقع

اوفي موضع الشبهة كالمجتبى اذا اظهر على ظن ان الحجامة فطرته لم تلزمه الكفارة لانه جهل في موضع الاجتهاد ومن زنى بجارية والده على ظن انها تحل له لم يلزمه الحد لانه جهل في موضع الاشتباه والنوع الرابع جهل يصلم عن راوهو جهل من اسلم في دار الحرب

موقع اجتهاد المجتهدين ولا يكون منصوباً عليه بشرط ان لا يكون الاجتهاد مخالفاً للكتاب والسنة وهو المراد بالصحيح فالجهل في هذا الموضع عن ركنه غير مخالف للكتاب والسنة والراي المحتمل وفيه خفاء بخلاف ما لو كان المحل منصوباً عليه فانه لا عذر له بالجهل لتقصيره في طلب النص اوفي موضع الشبهة والثاني جهل في موضع لم يوجد فيه اجتهاد لكنه موضع الاشتباه فيصم عن ركنه موضع خفاء واشتباه كالمجتبى اذا اظهر على ظن ان الحجامة فطرته لم تلزمه الكفارة لانه جهل في موضع الاجتهاد هذا نظير للنوع الاول صورته ان الصائم اجتمع في رمضان ثم غلب على ظنه ان صومه فسد بالحجامة فافطر عمداً بعد الحجامة فلا يلزم عليه الكفارة لان هذا المحل موضع للاجتهاد القويح لان الازعاج قد ذهب الى ان الحجامة تغطر الصوم لقوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم رواه الترمذي ولنا ما رواه البخاري وغيره من ان النبي صلى الله عليه وسلم يجتنب وهو محرم ويجتنب وهو صائم ومن زنى بجارية والده على ظن انها تحل له لم يلزمه الحد لانه جهل في موضع الاشتباه هذا نظير للنوع الثاني وهو ان الولد زنى بجارية ابي على ظن انها تحل له فلا يجب عليه الحد لان الاملاك متصلة بين الولد والدة والمنافع دائرة بينهما ولهذا لا يجوز شتمه احد هما الاخر ولا اداء الزكاة فربما يشبه على الولد انها لما كانت حلالا لا اصل يكون حلالا للجزء كما يجوز انتفاع احد هما بمال الآخر اما لو قال ظننت انها حرام على فيحذف اعلم ان الشبهة الدارئة للحد على نوعين احدهما شبهة في الفعل وتسمى شبهة اشتباه لانها تنشأ من الاشتباه وهو ظن باليس بدليل دليل ولا بد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه كهذه الصورة المذكورة ومن هذا القسم وطى جارية زوجته وامر على ظن المحل وثانيهما شبهة في المحل وتسمى شبهة الدليل وهو ان يوجد الدليل لنا في الحرمة في ذاته مع تخلف حكمه مانع وهذا النوع لا يتوقف على الظن كوطى الاب جارية ابنة فانه لا يجد وان قال علمت انها حرام على لان المؤثر في هذه الشبهة الدليل الشرعي وهو قوله عليه السلام انت وما لك لايمك ورواه ابن ماجة بسند صحيح نص عليه ابن القطان والمنذرى والطبراني في الاصحح والبيهقي في دلائل النبوة وهو قائم مع علم الحرمة فيؤثر في سقوط الحد ويثبت به النسب اذا ادعى ويصير الجارية ام ولد والمصنف لم يتعرض بهذا القسم في النوع الرابع جهل يصلم عن راوهو جهل من اسلم في دار الحرب لم يهاجر

فانه يكون عذرا له في الشرع لانه غير مقصر لحفاء الدليل وكذلك جهل الوكيل
والمأذون بالاطلاق وضده جهل لشفييع بالبيع والمولى بثنائية العبد والبكر
بالانكاح والامة المنكوحة بخيار العتق بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرف

الينا فانه يكون عذرا له في الشرع اى احكام كالصوم والصلوة والحج والزكاة حق لو مكث في دار الحرب بعد الاسلام
مدة ولم يصل ولم يصوم لعدم العلم بوجوبهما لا يجيب عليه قضائهما لانه غير مقصر لحفاء الدليل وهو خطاب لعدم
بلوغه اليه حقيقة بالسماح ولا تقديرا بالاستفاضة والشبهة لان دار الحرب ليست بجهل للشبهة احكام الاسلام
فيصير جهله بالخطاب عذرا فلا يواخ به وكذلك جهل الوكيل والمأذون بالاطلاق وضده اى كما جهل من اسلم
في دار الحرب يصليهم عن اركان ذلك جهل الوكيل بالوكالة والعبد المأذون وهو المراد بالاطلاق يكون عذرا حتى لو
تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل المولى فان كان وكيله ببيع ما يتسارع اليه الفساد فلم
يبيعه لعدم علمه بالوكالة ففسد ذلك الشيء لا يجيب الضمان على الوكيل وكذا الوكان وكيله بشراء شئ كثير المنفعة
فاشتراه لنفسه قبل العلم بالوكالة علم لا يمكن للموكل اخذ منه وهذا لان في التوكيل والاذن نوع الزام
حيث يلزمها حقوق العقد من التسليم والسلام وغيرها فلا يثبت حكم الوكالة والاذن في حقهما قبل العلم لانهم
الضرر عنهما وكذا جهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجروهما المراد ان بقوله وضده عن حتى لا يثبت العمل
والحجور قبل علمهما فينفذ تصرفهما على الموكل والمولى دفعا للضرر عنهما وجهل الشفييع بالبيع يكون عذرا حتى لو
علم بالبيع بعد مدة يثبت له حق الشفعة لحفاء الدليل في حقه لان البائع مستقل بالبيع وليس من الاتوالت
تشتمل البتة وفيه الزام ضرر البائع عليه فيتوقف حكمه على علمه دفعا للضرر عنه وكذا جهل المولى بثنائية العبد عذرا حتى لو اعتقه
قبل العلم بخياره لا يكون مختارا للعدله بل يجب عليه الاقل من قيمته ومن الارش لحفاء الدليل في حقه وكذلك
جهل البكر بالانكاح الصادر من المولى عذرا حتى لا يكون سكوها قبل العلم ورضا بالنكاح لحفاء الدليل
في حقها وهذا اذا تزوجها الاب والجد من الكفو او بغين فاحش او زوجها ولي غير الاب والجد من الكفو بهما المثل
اذا تزوجها غير الاب والجد من غير كفوا وبغين فاحش لم يصح النكاح اصلا كذا قيل واما اذا تزوجها الاب والجد
من الكفو بهما المثل لا يكون لها خيار الفسخ اصلا لوجود كمال الشفقة والظفر في حقهما وكذا جهل الامة المنكوحة
بخيار العتق عن رفا لامة المنكوحة اذا هزلت ان المولى اعتقها فسكت عن فسخ النكاح فجهلها عذرا حتى لا يبطل خيارها
فلها ان تفسخ نكاحها لحفاء الدليل في حقها لعدم تدبرتها على العلم والاحكام لا اشتغالها بمخدة المولى بخلاف
الجهل بخيار البلوغ على ما عرف فلو علمت بالنكاح ولم يعلم عند البلوغ بان لها خيار البلوغ لم يكن مجملها عذرا حتى
يكون سكوها رضى لان العلم بالخيار في حقها غير خفي لاشتهار احكام الشرع في دار الاسلام وهي متمكنة للعلم

واما السكر فهو نوعان سكر بطريق المباح كشراب الداء وشراب المكرة والمضطر وانه بمنزلة الاعشاء وسكر بطريق محظور وانه لا ينافى الخطاب قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فلا يبطل شيئا من الاهلية وتلزم احكام الشرع وتفقد تصرفاته كلها الا الردة استحسانا والاقرار بالحد والحالصة لله تعالى

لعدم اشتغالها بجنمة الغير لكونها حرة فالجمل بتقصيرها فلا يكون عذرا اما السكر فقل يختلف في تعريفه فتيل هو غفلة تلحق الانسان من الطرب والنشاط وفتر الاعضاء من غير من دعة وقيل سرور يغلب على العقل من غير ان يزول وقال صاحب التلويح هي حالة تعرض الانسان من امتلاء دماغه من الاثوة للمضادة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الاحور الحسنة والقبيحة والسكر حرام بالاتفاق الا ان الطريق المفضة اليه قد يكون مباحا وقد يكون محظورا فعلى هذا اقال المصنف هو نوعان النوع الاول سكر بطريق المباح اى حصل بشرى شىء مباح كشراب الداء وشراب المكرة بان قال المكرة اشرب الخمر الا اقطع عضوك واقتلك فشرب الخمر وللضطر بان اضطر من العطش فشرب الخمر وانه بمنزلة الاعشاء اى السكر الحاصل بطريق المباح بمنزلة الاعشاء حتى لا يفيهم طلاقة وعقاة وما ترهفاته لان ذلك ليس من جنس اللهو فصار من اقسام المرض الزوم الثانى سكر حصل بطريق محظور اى ممنوع كشراب كل لحم من الاشربة نحو الخمر المطبوخ بادنى طبخة وانه لا ينافى الخطاب قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى اقول الاستدلال بهذه الآية انما يقيم اذا كان الخطاب متعلقا بحالة السكر واما اذا كان متعلقا بحالة الضمور ويكون المعنى لا تسكروا حتى تصلوا سكارى وذلك لان النوى اذا ورد على امر هو واجب شرعا مقيد با ما هو واجب ينصرف الى غير الواجب فلا يتم الاستدلال فالاستدلال بالاجماع فان قيل هذا يخالف لقولهم فهم المكلف الخطاب بشرط التكليف والسكران لا يفهم لتعطل عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة على قول التفات زانى اقول على قول من قال ان العقل لا يزول في السكر هو يفهم الخطاب فلا يرد واما على قول غيره فالجواب انه مكلف زواله لا تركابه المحظور وعليه نص التقي السبكي في شرح المنهاج ان العاصى بسكره يكلف تغليظا عليه وقد نص الشافعى على هذا فاذا ثبت ان السكران مكلف كما هم فلا يبطل السكر شيئا من الاهلية وتلزم احكام الشرع من الصلوة والصوم وغيرهما وتفقد تصرفاته كلها كالطلاق والعتاق والبيع والشراء الا الردة استحسانا والاقرار بالحد والحالصة لله تعالى فانه اذا ارتد السكران وكلم بكلمة الكفر في حالة السكر لا يحكم بكفره استحسانا ووجه الاستحسان ان الردة تبقى على القصد والسكران ان كان غائبا ومكلفا في الاحكام زواله ولكنه لا قصد له والكفر انما يتحقق ببدل الاعتقاد والاعتقاد لا يرتفع ولا يثبت

لان السكران لا يكاد يثبت على شئ فاقيم السكر مقام الرجوع فيعمل فيما
يحتمل الرجوع واما الهزل فتفسيره اللعب وهو ان يراد بالشئ غير ما
وضع له فلا ينافي الرضاء بالمباشرة ولهذه ايكفر بالردة هازلا لكنه
ينافي اختيار الحكم والرضاء به

الا بالقصد وكذا اذا اقر بالحد والخاصة لله تعالى كشره الخمر والزنا والسرق لا يجد لان الحد انما يجب
اذا ثبت على اقراره والسكران لا يثبت على شئ الا ترى ان العلماء اتفقوا على ان السكر لا يتحقق الا بزوال
عقله حيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء وفي هذه الحالة كيف يثبت على شئ لانه انما
يتحقق بالعقل والقصد واليه اشار بقوله لان السكران لا يكاد يثبت على شئ كما امر تقريره فاقيم السكر
مقام الرجوع والحد يسقط بالرجوع فيعمل السكر في اسقاط الحد بسبب الرجوع فيما يحتمل الرجوع وهو
الحد والخاصة لله تعالى بخلاف ما اقر بالحد والغير الخاصة لله كالقذف والقصاص فانكلا
يصح الرجوع لتعلقه بحقوق العباد فالسكر لا يعمل فيما فيؤخذ بالحد والقصاص واما الهزل فتفسيره
لغة اللعب ضد الجد وفي الاصطلاح هو ان يراد بالشئ اى باللفظ غير ما وضع له هذا التفسير
مروى عن فخر الاسلام فاورد عليه بانه يشمل المجاز وقد تكلف في جوابه بعضهم فقال ليس المراد بالوضع
هنا وضع اللغة بل وضع العقلاء وقيل المراد بالوضع المنفى هنا ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنى
ومن وضع القيود الشرعية لاحكامها والمراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي كوضع
الالفاظ لمعانيها الحقيقية ومن النوع كوضع الالفاظ لمعانيها المجازية فخرج المجاز وبعضهم زاد
قيل آخر وهو ما لا يصلح له اللفظ استعارة يعنى ما لا يحتمل اللفظ لا باعتبار الحقيقة ولا باعتبار
المجاز ولا وضع ان يقال في تعريفه هو ان لا يراد باللفظ معناه الحقيقي ولا المجازي فلا ينافي الرضاء
بالمباشرة اى الهزل لا ينافي الاختيار والرضاء والمباشرة نفس الهزل الذي هو سبب الحكم لانه مباشر
السبب وهو التكلم بما هزل به عن اختيار ورضى من غير اكراه ولهذه ايكفر بالردة هازلا لانه استخف
بالدين الحق وهو كفر فيصير مرتدا بفنسل الهزل لانه اصد كلمة الكفر بالرضاء والاختيار الهزل لا يمنح
الرضاء والاختيار بالمباشرة لكنه اى الهزل ينافي اختيار الحكم اى ينافي اختيار الهزل حكم ما هزل به و
ينافي الرضاء به اى رضاه بذلك الحكم لانه لم يقصده ولم يستعمله بل قصد به خلاف ذلك فلا يكون
مختار له ولا راضيا به والحاصل ان الهزل ينافي ارادة الحكم والرضاء به فلا يثبت بالهزل الاحكام المؤقتة
على الرضاء والاختيار ولا ينافي الرضاء بما تكلم به من كلمات الهزل لانه مباشر بقصد واختياره بلا اكراه فيثبت

بمثلة شرط الخيار في البيع فيؤثر فيما يحتمل النقص كالبيع والاجارة فاذا
تواضعا على الهزل باصل البيع يتعقد البيع فاسداً غير موجب للملك

به مالا يتوقف على الرضاء والارادة وانما جمع بين الرضاء والاختيار ولم يكن باحد هما لان الاختيار قد
ينفك عن احدهما اذا اختير هو القصد الى الشئ وارادته الرضاء ايثارة واستحسانه ولذا قيل ان المعامى
والقباض بارادة الله تعالى ولا يقال برضاءه لان الله لا يرضى لعباده الكفر والهزل في تفويت اختيار الحكم
والرضاء به وفي اثبات الرضاء بالمباشرة بمثلة شرط الخيار في البيع فكما ان الهزل يعد اختيار الحكم
والرضاء به فكذا لك شرط الخيار بعيد الرضاء بهكم البيع وكما ان الهزل لا ينافى الرضاء بالمباشرة كذا لك
شرط الخيار لا ينافى الرضاء بنفس البيع الى الذى هو سبب الحكم لان العاقل باشر السبب وهو قوله بعث
واشترت باختياره ورضاه من غير جبر ولكن فرق بينهما من حيث ان الهزل يفسد البيع بخلاف خيار
الشرط فيؤثر فيما يحتمل النقص كالبيع والاجارة فكل حكم يتعلق بالسبب هو التلغظ ولا يتوقف ثبوته على
الرضاء والاختيار يثبت بالهزل ولا يؤثر الهزل في اسقاطه نقضه كالطلاق والعقاق وكل حكم يتعلق بالرضاء
والاختيار ويتوقف ثبوته عليهما لا يثبت بالهزل فيؤثر الهزل في نقضه كالبيع والاجارة ولكن شرط الهزل
التصريح به قولاً بان يقول الهزاران نريد الهزل في لعقد ولا يثبت ذلك بدلالة الحال الا انه لم يشترط
ذكرة في العقد بل يكفي ذكره سابقاً بخلاف خيار الشرط فثمرة ما يدخل فيه الهزل ثلاثة انواع انشاء تصرف
والاخبار عن تصرف وما يتعلق بالاعتقاد ثم انشاء على وجهين ما يحتمل النقص كالبيع والاجارة وما لا
يحتمل كالطلاق والعقاق وكذا الاخبار على وجهين ما يحتمل النقص وما لا يحتمل ما يتعلق بالاعتقاد ايضا
على وجهين حسن كالامان وقبيح كالكفر ثم الهزل في القسم الاول وهو انشاء القابل للنقص على
ثلاثة ادجها اما ان هنك لا باصل العقد او بعد رالعوض فيه او بمنس العرض وكل وجهها على اربعة اقسام
اما ان يتفق بعد المواضعة على الاعراض عنها او على البناء عليها وعلى ان يسكت اى لم يحضرها شئ من البناء
والاعراض او يختلفان في البناء والاعراض فبذل المص بالوجه الاول وهو ما لو هنك لا باصل العقد بان قالوا نظم
للناس العقد ولا يكون في الحقيقة بيننا عقد ثم ان اعراضا عن الهزل حال العقد واتفقا على انهما عقد بطريق
الجهد فالبيع صحيح والهزل باطل لا ارتفاع بقصد الجهد لان العقد الصحيح تقبل لزم بالا قالة فهذا الاول وان
اتفقا على انه لم يحضرها شئ من البناء على المواضعة والاعراض او اختلفا في البناء والاعراض فقالا قدما عقدنا على الهزل
السابق وقال الآخر عقدنا على سبيل الجهد فالعقد صحيح عند خلافهما فلهذا ثلاثة اقسام والقسم الرابع وهو ما اذا بنينا
العقد على المواضعة والهزل بينه المص بقوله فاذا تواضعا على الهزل باصل البيع يتعقد البيع فاسداً غير موجب للملك

وان اتصل به القبض كخيار المتبايعين كما اذا شرط الخيار لهما ابدا فاذا
 نقص احدهما انتقض وان اجازا له جاز لكن عند ابى حنيفة ^{رح} يجب
 ان يكون مقدرا بالثالث ولو تواضعا على البيع بالنفي درهم او على البيع
 بمائة دينار على ان يكون الثمن الف درهم فالهزل باطل والتسمية
 صحيحة في الفصلين عند ابى حنيفة ^{رح}

وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعمة المشتري بعد القبض لم ينفذ لعدم الملك اما انعقاد
 البيع فلمباشرتها السبب بالاختيار وهو قولهما بيعت واشتريت واما الفساد فلا تفاهما على الهزل ومصار
 الهزل في منع الملك كخيار المتبايعين فانه يمنع ثبوت الملك وان اتصل به القبض ولما منع العقد الصحيح
 ثبوت الملك فالفساد اولى ان يمنع ومصار تفاهما على الهزل كما اذا شرط الخيار لهما ابدا لان الهزل غير
 موقت نظايره التابيد وشرط الخيار من الجانبين ابدى وجب الفساد على احتمال الجواز ومنع ثبوت الملك لهما
 لان خيار كل واحد منهما يمنع زوال الملك عما في يده فكل ذلك الهزل لانه بمنزلة فاذا كان فاسدا على احتمال الجواز
 فاذا نقص احدهما انتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقص فيتغذبه وان اجازاه جميعا جاز العقد بخلاف
 ما لو اجاز احدهما توقف على اجازة الآخر لكن عند ابى حنيفة يجب ان يكون وقت الاجازة مقدرا بالثلاث اى
 بثلاثة ايام وعندهما لا يقدر وقت الاجازة بالثلاث بل يجوز الاجازة بعد ثلاثة ايام ايضا لان هذه المسئلة
 مقيسة على شرط الخيار فمدة الخيار عند ثلاث لا عند ما ولا فم المصنف عن بحث الهزل باصل العقد شرع في الهزل
 قبل العرض بمجلس العرض فقال ولو تواضعا المتعاقد ان على البيع بالنفي درهم هذا نظير الهزل في قدر العرض
 او على البيع بمائة دينار هذا نظير الهزل في جنس العرض على ان يكون الثمن الف درهم فالهزل باطل والتسمية
 صحيحة في الفصلين عند ابى حنيفة ^{رح} المراد بالفصل الاول هو الهزل في قدر الثمن بان سمي في العقد الفين عند
 الناس الثمن الحقيقية الف في هذه الصورة لا يجوز الحال عن احد الاقسام الاربعة فان عرضها اى اتفاقا على كذا من
 عن المواضعة بالهزل مع العقد كان الثمن هو المسمى هو الا لفان بالاتفاق او سكتا اى اتفاقا على ان لم يحضر
 بها شئ من البناء والاعراض او اختلاف في الاعراض والبناء فالمعتبر عند ابى حنيفة ^{رح} التسمية وهو الفان وقال صاحبنا
 يعتبر للمواضعة فكان الثمن هو الا لف وبطل الا لف الذي هو لاه او يني اى اتفاقا على البناء على المواضعة
 بالهزل فالمعتبر عند المسمى وهو الفان وعندهما الا لف وهذا ما بينه المصنف في المتن والمراد بالفصل الثاني
 هو الهزل في جنس الثمن بان تواضعا على التسمية عند الناس بمائة دينار ويكون الثمن في الواقع الف درهم

وقال صاحباه يصح البيع بالف درهم في الفصل الاول وبمائة دينار في
 الفصل الثاني لا مكان العمل بالمواضعة في الثمن مع الجحد في اصل العقد
 في الفصل الاول دون الثاني وانا نقول بأنهما جحد في اصل العقد و
 العمل بالمواضعة في البذل يجعله شرطا فاسدا في البيع فيفسد البيع

صح البيع وكان الثمن هو المسمى وهو مائة دينار بالاتفاق على كل من الاحوال الاربعة وقال صاحباه يصح
 البيع بالف درهم في الفصل الاول بمائة دينار في الفصل الثاني والحاصل انما الاختلاف في الفصل الاول
 دون الثاني فعندهما في الفصل الاول يجب الالف لا مكان العمل بالمواضعة في الثمن مع الجحد في اصل
 العقد في الفصل الاول يعنى لا تعارض بين المواضعة بالجحد في اصل العقد وبين المواضعة بالهزل في مقدار
 الثمن فيمكن الجمع بينهما بان يجعل العقد منعقدا في الالف الذي في ضمن الالفين ويبطل الالف الآخر الذي
 هزلا به لانه غير مطالب لاتفاقهما على الهزل وكل شرط لا مطالب له من العباد لا يفسد به العقد ولا حاجة الى
 اعتبار هذا الالف في تقييد العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح فانه لو تزوجها على الفين هازلا و
 المهري الواقع الف ثم اتفقا على البناء على الهزل السابق فالمهر الالف اتفاقا دون الفصل الثاني اذ لا يمكن الجمع
 بين المواضعة بالهزل في جنس الثمن بين المواضعة بالجحد في اصل العقد لان المواضعة بالجحد في اصل العقد
 يقتضى صحة العقد والمواضعة بالهزل في جنس الثمن يقتضى خلو العقد عن الثمن في البيع لان المذكور هو مائة دينار
 وهي ليست ثمنا لاجل الهزل والالف المقصود لم تذكره والثن ما يذكر في العقد وخلو العقد عن الثمن يفسد البيع
 فلا بد ان يترك احدهما فتركنا المواضعة بالهزل في جنس الثمن واخذنا بالجحد في العقد ترجيحاً لما نسب للمصمم
 وانا نقول من جانبى حليفة بأنهما جحد في اصل العقد حيث قصد ابيهما جازا والعل بالمواضعة في البذل
 يجعله اى قبول بعض البذل شرطا فاسدا في البيع فيفسد البيع وحاصل جواب ابى حنيفة ان قولكم (وهو مكان
 الجمع بين المواضعة بالهزل في مقدار الثمن وبين المواضعة بالجحد في اصل العقد) غير مسلم لانه يمكن الجمع بينهما
 كما لا يمكن في الفصل الثاني اذ المواضعة بالهزل في مقدار البذل وهو الثمن تجعل اشتراط قبول الالف الزائد الذي
 خرج عن الثمنية بالمواضعة شرطا فاسدا للعقد لا بمنزلة اشتراط قبول ما ليس من مقتضيات العقد وهو
 شرط فاسد يفسد البيع مع ان فيه نفعا للطالب وان لم يطلبه لان عدم الطلب بواسطة الرضا لا
 يفسد الصحة كالرضى بالربا وفيه اندفاع لما قال به والمواضعة بالجحد في اصل العقد يقتضى صحة
 العقد فاذا لم يمكن الجمع بينهما اخترنا المواضعة بالجحد في اصل العقد لانها مواضعة في الاصل وهو

فكان العمل بالأصل أولى من العمل بالوصف عند تعارض المواضعتين
فيهما وهذا بخلاف النكاح حيث يجب الأقل بالاجماع لأن النكاح
لا يفسد بالشرط الفاسد فامكن العمل بالمواضعتين

العقد وتركنا المواضعة في قدر الفتن اذ هي مواضعة في الوصف فكان العمل بالأصل أولى من العمل بالوصف
عند تعارض المواضعتين فيهما أي في الأصل والوصف وقد عرفت تعارض المواضعتين فيهما لما فرغ من القسم
الاول من الانشاء وهو ما يمتثل النقص شرع في القسم الثاني وهو ما لا يمتثل النقص وهو على ثلاثة اقسام القسم
الاول ما كان المال فيه تبعا للنكاح القسم الثاني ما لا مال فيه أصلا كالطلاق الخالي عن المال لقسم الثالث
ما كان المال فيه مقصودا مثل الخلع والعق على مال ثم القسم الاول على ثلاثة اوجه الاول الهزل باصـله
والثاني الهزل بقده، البذل الثالث الهزل في جنس البذل ثم كل وجه من تلك الوجوه على اربعة اوجه بان
اتفقا على البناء او على الاعراض او سكنا او اختلفا فقال وهذا البيع بخلاف النكاح حيث يجب الأقل
بالاجماع أي أقل المهر فيما هن لابه هذا اشرع في القسم الاول وهو ما كان المال فيه تبعا للنكاح فان
المقصود الاصل من الجانبين المحل الذي يحصل به التوالد والتناسل والمال فيه لاظهار خطر الحمل لا مقصودا
فيكون تبعا وهذا انظير للهزل في قده، البذل وهو المهر وصورته بان قال لها اوليها المهر في الواقع العت
والتسمية عند الناس بالفين ووافقة المرأة او وليها على ذلك فالنكاح صحيح مطلقا في الاحوال كلها لكن في وجوب
المسمى او ما تواضعا عليه تفصيل هو ان ان اتفقا على الاعراض عن المواضعة بالهزل فاللازم هو المهر المسمى
وهو الفان بالاتفاق لبطلان المواضعة بالاعراض عنها أو اتفقا على البناء على المواضعة بالهزل فالمعتبر
هو المواضعة بالهزل ويكون المهر هو الالف الذي تواضعا عليه بالاتفاق ايضا وهذا اما بينه المصنف في
المتن وهذا بخلاف البيع حيث يجب الالفان عند ابن حنيفة وعندهما الالف قياسا على النكاح ووجه
الفرق هو ان قبول العقد في الالف الذي هن كايه شرط فاسد كما مر في البيع فلا يمكن اعتباره في البيع اذ هو يفسد
بالشرط الفاسد بخلاف النكاح لان النكاح لا يفسد بالشرط الفاسد فامكن العمل بالمواضعتين احدهما
للمواضعة بالجبد باصل النكاح والاخرى المواضعة بالهزل في مقدار المهر والعمل على تلك المواضعة لا يتنافى مع
بالمواضعة بالجبد باصل النكاح لان مقصود الاو في تعيين النكاح وتلك المواضعة لا تنافي مع صحة النكاح اذ غاية ما هن
شرط فاسد يخل بالمهر والنكاح لا يفسد بالشرط الفاسد بل لا يضره عدم تسمية المهر فامكن الجمع بينهما بالعمل
بالاولى افاد صحة النكاح والعمل بالاخرى اذ وجود أقل المهر هو الالف فانه تم قياس الصاحبين

ولو ذكر في النكاح الدنانير وغرضها الدراهم يجب مهر المثل لان النكاح يصح
بغير تسمية بخلاف البيع ولو هزل لا باصل النكاح فالهزل باطل والعقد
لازم وكذلك الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر لقوله
عليه السلام ثلث جد هن جد وهن لهن جد النكاح والطلاق واليمين

حيث قاسا البيع على النكاح لان البيع يفسد بالشرط الفاسد فلا يمكن الجمع بين المواضعيتين فيه كما مر
تقريره منا وسكتاى اتفاقا على انه لم يحضرها شئ او اختلفا في البناء والاعراض فالمعتبر هو المسمى فيجب
الغان كما في البيع وهو رواية عن ابي يوسف ولو ذكر اى الزوج والزوجة او وليها في النكاح الدنانير وغرضها
الدراهم يجب مهر المثل هذا نظير الهزل في جنس لبدل وهذا ايضا على اربعة اوجه والنكاح في محل
الوجه صحيح بالاتفاق وانما الكلام في وجوب المسمى الوجه الاول هو ان اتفاقا على الاعراض عن الهزل
فالمراد المسمى وهو مائة دينار لبطلان المواضعة بالاعراض والوجه الثاني هو ان اتفاقا على البناء فمهر المثل
بالاتفاق لان المسمى لا يصلم مهر القصد هما الهزل به والمال لا يثبت بالهزل وكذا الدراهم التي تواضعا
عليها لانها لم يذكرها في العقد وبدون الذكر فيلما يصير مهر انفار كانت تزوجها على غير المهر ولكن لا يفسد
النكاح لان النكاح يصح بغير تسمية فيجب مهر المثل بخلافه لبيع حيث لا يصح بغير تسمية الثمن فاذا خلا البيع
عن الثمن فسد فلا يمكن الجمع بين المواضعيتين في الهزل بجنس الثمن وفي الجدل باصل البيع كما مر تقريره وهذا
الوجه بينه المصنف في الكتاب والوجه الثالث هو السكوت والوجه الرابع هو التحالف ففي هذين الوجهين يجب مهر
المثل اتفاقا في رواية عن ابي حنيفة وهو رواية عن لان المهر تاييم فيجب العمل بالهزل كيلا يصير المهر مقصودا
بالصحة اذ لا حاجة لان عقاد النكاح الى صحته لما فرغ من الهزل في قدر البدل وجنس شرع في الهزل باصله
فقال لو هزل لا باصل النكاح بان يقول لها الى انكحت بحضور الخلق وليس بيننا نكاح او قال لوليها اني انكحت
فلانة وليس بيننا نكاح فالهزل باطل والعقد لازم سواء اتفاقا على البناء والاعراض او عدم حضور شئ
منهما واختلفا فيه ولما فرغ من القسم الاول شرع في القسم الثاني وهو الامال فيه اصلا فقال وكذلك
اى مثل النكاح في بطلان الهزل باصله ولزوم العقد الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين
والنذر لقوله عليه السلام ثلث جد هن جد وهن لهن جد النكاح والطلاق واليمين هذا الحديث
لم يوجد في كتب الحديث وانما روى الترمذي والبداد والدارقطني واحمد عن ابي هريرة قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلث جد هن جد وهن لهن جد النكاح والطلاق والرجعة
وحسنا الترمذي واخرج عبد الرزاق عن علي وعمر موقوفا انهما قال لا ثلث لا لعب فيهن النكاح

ولأن الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه وحكم هذه الأسباب لا يمتثل
الرجح والتراخي الا ترى انه لا يمتثل خيار الشرط وأما ما يكون المال فيه مقصودا
مثل الخلعة والطلاق على مال والصالح عن دم العمد

١٣١

والطلاق والعقاق وفي رواية منهما اربع وزاد النذر وأما اليمين والعفو عن القصاص فشبهتهما بالدلالة
لا بالقياس وصورة المواضعة فيمان يواضعها على ان ينكحها او يطلقها ويعفو عن القصاص او يعق العمد
بحضور الناس وليس في الواقع كذلك والمراد باليمين التعليق وصورة المواضعة فيمان يواضع مع امرأته
او عبده بان يعلق طلاقها وعقده بشئ على وجه الهزل ولا يكون ذلك في الواقع وليس المراد به اليمين بالله
تعالى لان المواضعة لا يتصور فيها كذا قيل ففي تلك الصورة في كل حال من الاحوال الاربعة سيظل الهزل
ويلزم العقد والدليل القلي على هذا ما مر من الحديث وأما العقلي فيمنه المصنف قوله ولأن الهازل في تلك
العقود مختار للسبب راض به اي بالسبب دون حكمه كما مر وحكم هذه الأسباب لا يمتثل الرد والتراخي و
الحاصل ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب فاذا وجد السبب وجد حكمه بلا تراخي وبغير احتمال الرد فثبت
ان هذه الأسباب لا ينفصل عن احكام فلا يؤثر فيها الهزل كما لا يؤثر خيار الشرط لان الهزل خيار الشرط
لا يمنع ان انعقاد السبب اليه اشار بقوله لا ترى انه اي كل واحد من تلك الأسباب لا يمتثل خيار الشرط
حتى اذا اطلق امرأته وقال لي الخيار الى ثلاثة ايام يقع الطلاق بمجرد قوله طلقك لان خيار الشرط لا يمنع
انعقاد السبب وهو قوله طلقك فاذا وجد السبب وجد الحكم وهو الطلاق البتة بغیر تراخي وهذا
بخلاف البيع حيث ينفصل حكمه عند بشرط الخيار فان قيل قولكم ان هذه الأسباب لا ينفصل عنها حكمها
ممنوع لانه اذا قال انت طالق عند الايقع الطلاق قبل مجئ الغد وهل هذا الا تراخي الحكم عن السبب
قلت مرادنا بالاسباب العلل وقوله انت طالق عند الغد ليس بعلته في الحال وانما يصير علة عند وجود ما
اضيف اليه من الغد فاذا جاء الغد وصار علة لا يقبل حكمه التراخي بل هو سبب مفضى ولما فرغ
عن القسم الثاني شرع في القسم الثالث وهو ما كان المال فيه مقصودا فقال وأما ما يكون المال فيه
مقصودا وانما صار المال في هذا القسم مقصودا لان المال لا يجب بغير الذكر فلما شرط المال فعلم انه
مقصود فيه مثل الخلعة والطلاق على مال والصالح عن دم العمد وصورة الهزل ان المرأة طلبت
طلاقا على مال بطريق الهزل او ذكر طلاق امرأة على مال بطريق الهزل او صالح عن دم العمد بطريق
الهزل الهزل في هذا القسم اما ان يقع باصله او في مقدار البديل او في جنسه وكل واحد من الوجوه الثلاثة
على اربعة اقسام مذكورة بان انعقاد البناء او على الاعراض أو ممتلكا واختلفا فان الحكم عند هاهنا في هذا القسم

١٣٢

فقد ذكر في كتابه لا كراه في الخلع ان الطلاق واقع والمال لازم هذا عند
ابن يوسف ومحمد لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما وسواء هن لا باصـله
او بقدر البذل او بحسب ما يجب المسمى عندهما وصار كالذي لا يحتمل الفسخ تبعاً

ان الهزل باطل في جميع الوجوه لا اثر له والتصرف لازم وجميع المسمى في العقد واجب في الصور كلها وعند
ابن حنيفة الهزل مؤثر في المحلّة فوجب توقف التصرف الى اسقاط الهزل ومع لزوم المال في الحال في
بعض الصور الى هذا الاختلاف شارح بقوله فقد ذكر في كتابه لا كراه من المبسوط في الخلع ان الطلاق واقع
والمال لازم هذا عند ابن يوسف ومحمد بيان ذلك انهم اتفقوا على ان الهزل بمنزلة شرط الخيار ثم اختلفوا
في ان الخلع هل يحتمل شرط الخيار في جانب المرأة ام لا حتى ان اختلفت المرأة بالف على انها الخيار ثلثة
ايام وقيل الرجل فعند ابن حنيفة لها الخيار فان ردت في الثلث بطل الخلع وبالا خيار لها واليه اشار
بقوله لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما لانه تصرف يمين من جانب الزوج كانه قال ان قبلت
المال المسمى فانت طالق ولهذا لا يملك الرجوع قبل قبولها وقبلها شرط اليمين واذا كان كذلك لا يحتمل
خيار الشرط كسائر الشروط واذا لم يحتمل خيار الشرط لا يحتمل الهزل لانه بمنزلة خيار الشرط فالهزل باطل لا اثر
له في هذا القسم مطلقاً وسواء هن لا باصـله اي باصل العقد او بقدر البذل او بحسب ما وسواء اتفقا على
البناء او على الاعراض او سكتا واختلفا يجب المسمى عندهما في جميع الوجوه المذكورة لبطلان الهزل وصار
البذل المسمى كالذي اي مثل التصرف الذي لا يحتمل الفسخ تبعاً كانه دفع لدخل مقدّر تقريره اناسلنا ان
الهزل لا يؤثر باصل الخلع لكن ينبغي ان يؤثر في البذل لانه مال والهزل يؤثر في المال تقرير الدفع ان
الهزل انما يؤثر في المال اذا كان مقصودا والمال هنا ثبت تبعاً في ضمن الخلع فاذا لم يؤثر في الخلع الذي
هو متضمن فكذلك انما هو في ضمنه كالوكالة الثابتة في ضمن عقد لهن يلزم بلزومها فتعيل كيف قلتم ان المال
هنا تابع وقد قلتم سابقاً ان المال في هذا القسم مقصود وان سلم فلا نسلم ان الهزل لا يؤثر فيه
كما لا يؤثر في اصله الا ترى ان المال تابع في النكاح وقد اثر فيه الهزل حتى كان المهر الفاعل فيها هن لا
بقدر البذل دون الالفين كما امر قلت ان مرادنا بكونه مقصود فيما سبق باعتبار العقد ولكنه تابع
في السكوت للطلاق والعقاق لانه شرط والشروط اتباع فلنا لا يجب بدون ذلك فاذا كان تابعاً
للطلاق فيكون حكمه حكمه فلا يؤثر فيه الهزل وكونه مقصوداً من جهة لا ينافي كونه تابعاً من جهة اخرى
لاختلاف الجهتين فلا منافاة وكلامنا في التابع باعتبار الثبوت والمال في النكاح ليس بتابع في الثبوت
اذا هو ثبت بدون الذكر ايضاً وانما هو تابع بالنظر الى العاقدين لان قصد هما الحل

واما عند ابي حنيفة فان الطلاق يتوقف على اختيارها بكل حال لانه بمنزلة خيار الشرط وقد نص عن ابي حنيفة في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء المرأة فيقع الطلاق ويجب مال فكذا هنا لانه غير مقدر بالثلاث وكذلك هذا في نظائره ثم انه يجب العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل اذا اتفقا على البناء

دون المال فاذا لم يكن تابعا في الثبوت فيؤثر فيه الهزل كما في سائر الاموال واما المال في الخلع فهو تابع في الثبوت حيث لا يشترط بدون الشرط فلا يؤثر فيه الهزل فاقتضا واما عند ابي حنيفة فان الطلاق يتوقف على اختيارها بكل حال سواء هزل لا باصله او بقدر الابدل او بجملته فيتوقف ثبوت الطلاق على اختيار المرأة لانه اي الهزل بمنزلة خيار الشرط كما هو وقد نص عن ابي حنيفة في جامع الصغير في خيار الشرط من جانبها ان رجلا لو قال لامرأته انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك بالخيار الى ثلثة ايام ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء المرأة اي ان اختارت المرأة الطلاق في ثلثة ايام او لم تزوج حتى مضت المدة فيقع الطلاق ويجب المال فكذا هنا اي كما ان وقوع الطلاق وجوب المال يتوقف على اختيار المرأة في خيار الشرط كذلك في صورة الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط ولما كان يتوهم ان الخيار من جانبها في الخلع انما صح عند ابي حنيفة لكونه في معنى البيع لان ثبوته في جانبها باعتبار معنى المعاوضة وخيار الشرط في البيع مقدر بالثلاث فكان ينبغي ان يكون في الخلع كذلك دفعه بقوله لكنه اي خيار الشرط في الخلع غير مقدر بالثلاث لان الشرط في الخلع على وفاق القياس لانه من قبيل الاسقاط فانه طلاق فيجوز تعليقه بالشرط مطلقا من غير تقيده بمدة فعلى هذا ان الخيار فوق الثلاث بخلاف البيع فان خيار الشرط فيه على خلاف القياس لانه من قبيل الاثبات فاقصر على مورد النص وهو ثلثة ايام وكذلك هذا في نظائره اي كما ثبتت الحكم والاختلاف في الهزل بالخلع كذلك في نظائره من الهزل بالطلاق على مال والصلم عن دم العمد يعني الكل سواء في حكم والاختلاف ثم انما يجب العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل اذا اتفقا على البناء على المواضعة سواء كان الهزل باصل العقد او بقدر الابدل او بجملته اعلم ان ثمة الخلاف انما يترتب في تلك الصور الثلاث وهي ما هو الهزل باصل العقد او بقدر الابدل او بجملته واتفقا على البناء على المواضعة فعندهما كما يطل الهزل ويلزم المال في جميع الوجوه كذلك يطل الهزل ويلزم المال في تلك الصور ايضا لا يتوقف على اختيارها بناء على اصلها وهذا في حنيفة يتوقف وقوع الطلاق في هذه الصور الثلاث على اختيار المرأة الطلاق بالمسمى على طريق الجحد واسقاط الهزل بناء على اصله واما

أما إذا اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا حمل على الجحد وجعل القول قول من يدعيه في قول أبي حنيفة خلافا لهما وأما الإقرار فالهزل يبطله سواء كان الإقرار بما يحتمل النسخ أو بما لا يحتمل لأن الهزل يدل على عدم المخبر به وكذلك تسليم الشفعة بعد الطلب والاشهاد يبطلها الهزل

الصور التسع الباقية فلا خلاف فيها فيجب المال في الحال ويلزم العقد بالاتفاق وأما الاختلاف في فقرهما كما يشير إليه المص بقوله أما إذا اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء وهذا على ثلاثة أوجه أحدها أن يكون الهزل في أصل العقد والثاني أن يكون بقدر البدل والثالث بمجنس أو اختلفا في البناء والأعراض وهذا أيضا على ثلاثة أوجه الأول الهزل في أصل العقد ويقع الاختلاف والثاني بقدر البدل ويقع الخلاف والثالث بمجنس ويقع الخلاف في البناء والأعراض ففي تلك الصور الست يقع الطلاق ويجب المال اتفاقا أما عند ما فبطان الهزل وأما عند ما فينبه المص حمل العقد على الجحد في مال لم يحضرهما شيء ترجيح الجأنب الجحد وجعل القول قول من يدعيه فيما إذا اختلفا فينبه قول من يدعي الجحد ترجيح الجأنبه فيجعل كأنه ناسخ الأول في قول أبي حنيفة متعلق بقوله حمل وجعل خلافا لهما لأن عندهما وجه وقوع الطلاق ووجوب مال في القسمين أي فيما لم يحضرهما شيء فيما اختلفا ليس هو حمل العقد على الجحد واعتبار قول مدعي الجحد ترجيح الجأنبه إذ لم يمكن الترجيح للجحد بل الهزل أسحح لوقوعه في تعامل الناس بل وجه بطلان الهزل برأسه في هذا القسم كما مر من أصلنا وفي الوجوه الثلاث من التسع وهي ما إذا اتفقا على الأعراض عن الهزل سواء كان الهزل بأصل العقد أو بقدر البدل أو بمجنسه وحكم هذه الصور هو أنه يقع الطلاق ويلزم المال المسمى بالاتفاق أما عند ما فبطان الهزل برأسه فاما عنده فبطان الهزل بأعراضها عنه ولما فرغ من القسم الأول شرع في القسم الثاني وهو الأخبارات فقال وأما الإقرار فالهزل يبطله سواء كان الإقرار بما يحتمل النسخ كالبيع بان يواضعا على أن يقرأ بحضور الناس ولم يكن في الواقع إقرارا ولا يحتمل كالنكاح والطلاق بان يواضعا على أن يقرأ بالنكاح أو الطلاق بحضور الخلق ولم يكن بينهما أقل لأن الهزل يدل على عدم الخبر به والأخبار وإن كان يدل على وجود الخبر به لكنه إذا كان بطريق الهزل فلا دليل لانتفاء ثبوت الشيء مع ما ينافيه وكذلك تسليم الشفعة بعد الطلب والاشهاد يبطلها الهزل أي كما يبطل بالهزل الإقرار كذلك يبطل تسليم الشفعة بعد طلب الاشهاد وتوضيح المقام أن طلب الشفعة على ثلاثة أوجه الأول طلب موأبة وهو طابها حاله على البيع على الفور حتى يبطل الشفعة لعدم هذا الطلب الثاني طلب اشهاد وتقريران ينهض بعد طلب المراجعة يشهد على البائنه وعلى المشتري وعند العقارب ذلك وجه الطلب يستقر الشفعة ولا يبطل بالتأخير في طلبه التملك والثالث طلب خصومة وتملك وإذا عرف هذا فاعلم أنه لو سلم الشفيع الشفعة هازلا بعد الطلبين

لأنه من جنس ما يبطل بخيار الشرط وكذلك إبراء الغريم وأما الكافر إذا تكلم بكلمة الإسلام وتبرأ عن دينه هازلاً لا يجب أن يحكم بإيمانه كالمكره لأنه بمنزلة انشاء لا يحتمل حكم الرد والتراخي وأما السفه

بأن السفه

أي طلب المواثبة والأشهاد كان تسليمه باطلاً وكان شفيعته باقية لأنه أي تسليم الشفاعة من جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى لو سلمها بعد الطلبين بشرط الخيار لثلاثة أيام بطل تسليمه وبقي شفيعته لأنه يتوقف على الرضاء بالحكم وخيار الشرط يعم الرضاء فيبطل التسليم بعدم الرضاء والهزل بمنزلة خيار الشرط في منعه الرضاء فيبطل بالهزل أيضاً لعدم الرضاء وهذا إذا سلم هازلاً بعد طلب المواثبة والأشهاد أما لو سلم هازلاً قبل طلب المواثبة فيبطل الشفاعة لأن التسليم هازلاً بمنزلة السكوت عن طلب الشفاعة على الفور وهي تبطل بالسكوت وكذلك إبراء الغريم بطريق الهزل يبطل الهزل حتى لو أبرء غريباً بطل يقر الهزل يبقى الدين على حاله لأن في الإبراء معنى التملك والتفليك يرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل بخيار الشرط ولما فرغ من القسم الثاني شرع في القسم الثالث وهو ما يتعلق بالاعتقاد فقال وأما الكافر إذا تكلم بكلمة الإسلام وتبرأ عن دينه هازلاً لا يجب أن يحكم بإيمانه في أحكام الدنيا لوجود الاقرار الذي هو الركن الأصلي فيها لا اطلاع العباد عليه كالمكره على الإسلام إذا سلم فإنه يحكم بإسلامه بوجود هذا الركن منه مع أنه غير راض بالتكلم بكلمة الإسلام فالهازل أولى بذلك لأنه لا رض بالتكلم بها وإن لم يكن راضياً يحكم بالإنه أي الإيمان بمنزلة انشاء لا يحتمل حكم الرد والتراخي لأن الإسلام لا يمكن رده بوجه كما أن البيع يمكن رده بخيار العيب أو الروية وكذلك لا يترسخ حكمه عند بل يتربط حكمه عليه في الحال فكان كالطلاق والعتاق في عدم تأثير الهزل فيه ولما عرض المصنف أحكام الردة فعلياً أن ننكرها وهي أن إذا تكلم بكلمة الكفر هازلاً غير قاصد معناها يصير مرتداً بنفس الهزل لأنه باشرها باختيارها لا بما هزل به وهو بدو لولاه لأنه غير معتقد لذلك فالحاصل أنه يصير كافراً بالتكلم بكلمة الكفر هازلاً بالإجماع والنص وهو قوله تعالى ولئن سألتهم ليقولن إنما كنا نخوض ونلعب قل أبالله وآيته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم حكم بكفرهم من ذلك الاستهزاء ولما فرغ من بحث الهزل شرع في بحث السفه فقال وأما السفه فهو في اللغة الخفة وفي الشرع تبذير المال على خلاف مقتضى العقل والشرع وقيل أنه خفة تعتري الإنسان فتصل على العمل بخلاف موجب الشرع والعقل مع قيام العقل حقيقة فالسفيه يعمل باختياره على خلاف مقتضى العقل والشرع مع بقاء العقل فيكون السفه من العوارض المكتسبة ولا يكون سماً أوياً والمعنى الأخير وإن كان مناسباً للمعنى اللغوي ولكنه يشمل

بأن السفه

فلا يخل بالاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع ولا يوجب الحرج اصلا عند
ابي حنيفة وكذا عند غيره فيما لا يبطل الهزل لانه مكابرة العقل بغلبة الهوى
فلم يكن سبب للنظر ومنع المال عن السفيف المبذر في اول البلوغ ثبت بالنص
اما عقوبة عليه او غير معقول لمعنى فلا يحتمل المقارنة واما الخطأ

ارتكاب المحرمات كالزنا والشرب والخمر وهوان كان سفها ولكن غير معقوت في هذا المقام والمعنى الاول
يناسب المقام وان لم يناسب المعنى اللغوي فلا يخل بالاهلية مطلقا الاهلية الخطاب ولا اهلية الوجوب لوجوه
العقل ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب له وعليه فيكون مطالب بالاحكام كلها ولا يوجب الحرج اصلا
عند ابي حنيفة سواء كان في تصرف لا يبطل الهزل كالعتاق والنكاح او في تصرف يبطل الهزل كالبيع و
الاجارة لانه حر محاطب بالتكاليف فله التصرف في ماله مثل الرشيد والجامع الحرية واهلية الخطاب وكذا
لا يوجب الحرج عند غيره اى عند ابي يوسف وهن في ما لا يبطل الهزل واما في ما يبطل الهزل فحججه عليه نظر
له لقوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليمل وليه بالعدل
نص على اثبات الولاية على السفيف ولانه بعد تبذيره ماله يحتاج لنفقة ماله بيت المال فيكون كالأعلى المسلمين
لانه اى السفه مكابرة العقل بغلبة الهوى فلم يكن سببا للنظر هذا دليل على ان السفه لا يصح ان يكون
سببا للحجج عليه نظر اليه وحاصله ان السفه ليس امراسما ويا كالجنون والعتة حتى يرجع عليه وينظر له
بل هو معصية لمكابرة العقل واتباع الهوى مع العلم بقبحه وفساده عاقبته فلا يصح سببا للنظر له فلا يحججه
عليه نظر له ومنع المال عن السفيف المبذر في اول البلوغ ثبت بالنص اما عقوبة عليه او غير معقول المعنى
فلا يحتمل المقارنة دفع ما يرد على ابن حنيفة وهو انه يقول بمنع المال عن السفيف اول بلوغه خمسة
وعشرين سنة اذا كان مبذرا نظر اليه ليحفظ ماله عن التلف فهذه القول يدل على ان السفه سبب
للنظر له فاذا صار سببا للنظر بمنع ماله صار سببا للحجج عليه في تصرفاته ايضا لان المنع والحجج في حفظ
ماله سواء فيقاس الحجج على المنع تقرير الجواب ان من شروط القياس كون المقيس عليه معقول المعنى
وكونه غير عقوبة وذلك الشرط منتفع فلهذا لان المقيس عليه وهو المنع الذي ثبت بالنص وهو قوله
ولا تقوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قيما الآية اما غير معقول المعنى لان منع المال عن
مالك مع كمال عقله وتيميزه اما غير معقول واما عقوبة باعتبار ان التبذير معصية مكابرة للعقل و
اتباع للهوى فمنع المال عنه جزاء لها فلا يقاس عليه غيره لا تنقاع شرط القياس على الوجهين واما الخطأ
وهو ضد الصواب بان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصد اتماما كما اذ ارى الى صيد فاصاب

نسخ
تكم

له معنى اموالكم
اموالهم وانما
اشبهت المال الى
الاولياء لاجل
القيام بتدبيره
ويدل على هذا
المعنى قوله فيما
بعده فاذهوا
بهم اموالهم
١٢

نسخ
تكم

فهو نوع جعل عذر اصالها السقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد و
شبهة في العقوبة حتى قيل ان الخاطي لا يائمه ولا يؤاخذ به ولا قصاص
لا ينفك عن ضرب تقصير يصلم سبباً للجزاء القاصر وهو الكفارة و
صحة طلاقه عندنا

انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصده غير تام كذا في التوضيح فهو نوع جعل عذرا
صالحا السقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد اي ان جاز المواخذة على الخطاء عقلا باعتبار
التقصير ولكنه جعل عذرا في سقوط حق الله تعالى بشرط ان يقع الخطاء بعد الاجتهاد حتى لو خطا في
جهة القبلة بعد ما اجتهد جازت صلوته ولا يائمه بترك جهة القبلة وقوله لسقوط حق الله تعالى احتراز
عن حقوق العباد فانه لم يجعل عذرا في سقوطها حتى لورمى الى شاة غيره على ظن انما يصيد او اكل مال غيره
عنى ظن انه مالى يجهل الصناعات فاختلف في انه هل يجوز المواخذة بالخطاء عقلا فقالت المعتزلة
لا يجوز لان المواخذة بغير الجناية خلاف مقتضى الحكمة ولا جناية بغير القصد ولا قصد في الخطاء وعندنا
جائز عقلا لانه ارشاد عبادة بطلب عدم المواخذة عليه بقوله ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا
فلو لم يجز المواخذة عليه لكان ذلك طلبا لعدم ما لا يجوز وقوعه وهو تحصيل الحاصل ولكن المواخذة
مع جوازها سقطت بدعاء النبي عليه السلام ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا وهو مستجاب
ولذا اصار عذرا في حق الله تعالى وشبهة في العقوبة عطف على قوله عذرا في جعل الخطاء شبهة في
دفع العقوبات حتى قيل ان الخاطي لا يائمه ثم حق لوز في خطاء بان رقت اليه غير امره انه فوطيه ما على ظن
انها امرته وكذا الوقت خطأ لا يائمه ثم العمد ولا يؤاخذ به في الاول ولا قصاص في الثاني والاصل فيه
قوله تعالى ليس عليكم جناح فيما اخطاتم به وما كان يتوهم انه على هذا ينبغي ان لا يجب عليه الكفارة لما فيها
معنى العقوبة دفعه بقوله لكنه لا ينفك عن ضرب تقصير وهو ترك الاحتياط اذ يمكن الاحتراز عنه بالنسبة
يصلم سبباً للجزاء القاصر وهو اى الجزاء القاصر الكفارة لانها من وجبة عبادة حيث لا يلزم على الكفار ومن وجبة
عقوبة حيث يجب جزاء لفعله والجزاء القاصر مناسب لتقصير يسير بخلاف لقصاص الحد اذا هاجز ان
كاملان وعقوبتان تامتان فلا يجهان على الخاطي المعذور وصحة طلاقه عندنا حتى لو اراد ان يقول لامرته
استغفرى على اسنات طالق وقم عليها الطلاق لان القصد امرها طن لا يمكن الاطلاع عليه فيتعلى الحكم
بالسبب الظاهر الدال عليه واهلية القصد الثابتة بالعقل والبلوغ نفيا للهرج كما في السفر مع
المشقة وهذا السبب متحقق فيمن يدعى الخطاء وعند الشافعي لا يقع اذ الطلاق يقع بالكلام

ويجب ان ينعتقد بيعة كبيع المكره واما السفر فهو من اسباب التخفيف
يؤثر في قصر ذوات الاربع وفي تأخير الصوم لكنه لما كان من الامور المختارة
ولم يكن موجبا ضرورة لازمة

وهو انما يصح اذا صدر عن قصد والمخطئ غير قاصد فلا يعتد به مثل كلام المجنون والنائم ويجب ان
ينعتقد بيعة كبيع المكره حتى اذا جرى على لسان البعير خطاه بان اراد ان يقول الحمد لله لجرى على لسانه بعث
هذا بل كن اوقال الاخر قلت يتنقذ البيعة فأنشد البيعة المكره لما انعقاد فلان السبب صدر عن اهله
واما فساد فلغوات الرضاء ولما لم يكن في هذه المسئلة رواية عن اصحابنا قال المصحيح ليدل
انما اثبتها قيا على المكره واما السفر فهو في اللغة قطع مسافة وفي الشرع هو الخروج المديد عن
موضع الإقامة على قصد السيرة وانه ثلثة ايام ولما فيها سيرة الابل ومشي الاقدام وهو لا يبا في
الاهلية لبقاء العقل والقدرة ولكنه من اسباب التخفيف كما قال المصنف فهو من اسباب التخفيف في
الاحكام لكونه من اسباب المشقة سواء كانت محقة او مقدرة يؤثر السفر في قصر ذوات الاربع
اي ينقص السفر النصف الاخير من ذوات الاربع كالظهور والعصر العشاء حتى لم يبق الاكمال
مشروعا اصلا عندنا وقال الشافعي فرضية الاربع والقصر رخصة اعتبارا بالصوم فمن صلى اربعا
عمل بالعهدة ومن قصر اختار الرخصة ولما روى الشيخان عن عائشة قالت فرضت الصلوة
ركعتين ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيد في الحضر فعلم ان فرض السفر ركعتين ولذا واظب عليه
رسول الله صلى الله عليه وسلم كما روى البخاري عن ابن عمر انه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
في السفر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله وسمعت ابا بكر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله وسمعت عمر
فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى وسمعت عثمان فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى وقد قال
الله تعالى لكم في رسول الله اسوة حسنة انتهى ويؤثر السفر في تأخير الصوم الى عدة من ايام اخر لا في استاؤه
فبقى فرضا حتى صمد اؤه في السفر بخلاف شطر الصلوة ولما كان يرد ان السفر لما كان من اسباب
التخفيف صار للمسافر كالمرضى فعل هذا لو اصبح المسافر صائما واصبح المقيم صائما ثم سافر كان ينبغي
ان يجوز له الافطار ولا يلزم الكفارة على المقيم الذي افطر ثم سافر كالمرضى اجاب بقوله لكنه اي السفر لما
كان من الامور المختارة اي من الامور التي وجودها باختيار الفاعل ومن هنا ظهر التفرقة بين السفر والمرضى لان
المرضى ليس وجوده باختيار المريض بل هو امر مساوي ولم يكن موجبا ضرورة لازمة يعنى بعد ما تحقق السفر
لا يوجب ضرورة تدعو الى الافطار بحيث لا يمكن دفعها اذا المسافر يقدر على الصوم من غير ان

قيل انه اذا اصبح صائماً وهو مسافر او مقيم فسا فر لا يباح له الفطر بخلاف
المريض ولو افطر كان قيام السفر المبيح شبهة في ايجاب الكفارة ولو افطر ثم سافر
لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض لما قلنا واما الاكراه فتوعان كامل يفسد
الاختيار ويوجب الاجاء وقاصر يعدم الرضاء ولا يوجب الاجاء والاكره
بمجلته لا ينافي اهلية ولا يوجب وضع الخطاب بحال لان المكره مبتلى

يلحقه انة في بدنه قيل جواب لما اذا اصبح صائماً وهو مسافر او مقيم فسا فر لا يباح له الفطر لانه
قد تقرر الوجوب عليه بالشروع ولا ضرورة لتد عوالى الافطار بخلاف المريض اذا تعلق للصوم ثم اراد
ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض بعد ما اصبح صائماً حل له ذلك لان المرض امر سماوى
لا اختيار للعبد فيه ولو افطر المسافر في الصورتين المذكورتين كان قيام السفر المبيح شبهة في
ايجاب الكفارة فلا تجب الكفارة عليه لانها انما تجب بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران
الشبهة ولو افطر المقيم في موضع الإقامة ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة لعدم السفر المبيح الذى
كان شبهة في ايجاب الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر في حالة الصحة حيث تسقط عنه
الكفارة لما قلنا من ان المرض امر سماوى لا اختيار للعبد فيه فكانه افطر في حال المرض لما

فرغ من القسم الاول من العواض المكتسبة شرع في القسم الثانى وهو ما يقع عليه من غيره
فقال واما الاكراه وهوان يجبر القادر غيره على امر لا يريد له لولا الخوف منه بالوعيد على
ايقاع ما يوعده فتوعان النوع الاول اكراه كامل يفسد الاختيار ويعدم الرضاء ويوجب الاجاء
اى يضطر المكره الى ان يفعل ما امره به بما يخاف على نفسه وعضو من اعضائه بان يقول
المكره افعل هذا والا قتلناك ولا قطع يدك فيخشد يفسد اختياره وينعذر رضاءه البتة

والنوع الثانى اكراه قاصر يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار ولا يوجب الاجاء وهو الاكراه بضرب
لا يخاف على نفسه التلف او بقاء او يحبس مدة مد يد ففى هذا النوع يبقى الاختيار ولا لكن
لا يرضى بما يفعل وبقي قسم ثالث وهو ما لا يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار بان يهزم بحسب ابيه
او ابنه او زوجته او نحوه ففى هذا القسم الرضاء والاختيار كلاهما باق والاكره بمجلته اى
بجميع الاقسام المذكورة لا ينافي اهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء ولا يوجب وضع
الخطاب اى سقوطه عن المكره بحال سواء كان الاكره ملجئاً او الوجود الذمة والعقل
الذى عليه مدار الخطاب اولان المكره بالفتنة مبتلى في حالة الاكره كما انه مبتلى

له الصورة الاولى
بى ان يصير المص
لم يضطر و
ان يتبين ان يصير
المقيم ثم يوافر
ثم يفطر للكفارة
لما تيقن الصورتين
نعم تجب الكفارة
في الصورة الثالثة
دعى ان يصوم
المقيم ثم يفطر
قيل ان يوافر
١٢ منه

عنه التيسر
بالفتح بند و
الحبس بوزن
وقيل التيسر
اي مرضى الرجل
١٢ منه
سلافة قتالى

والابتلاء بمحقق الخطاب الا ترى انه متزدد بين فرض وحظ و اباحة و
 رخصة و ياتى فيه مرة و يوجر اخرى فلا رخصة فى القتل والجرح والزنا
 بعد راء الاكراه اصلا ولا حظ مع الكامل منه

فى حالة الاختيار والابتلاء بمحقق الخطاب لانه لا يثبت بدونه ثم استدلى على ثبوت الابتلاء وتحقق الخطاب
 به فقال الا ترى انه اى المكروه متزدد فى اتيان ما اكروه عيسى بن فرض كما اذا اكروه على اكل الميتة بالقتل فانه
 حينئذ يفرض عليه اكلها ولو صبر حتى مات ياتى لان اكلها كان مباحا لانه تعالى قال الا ما اضطررتم
 اليه فثبتت الاباحة بالاستثناء ومن اكروه على مباح يفترض عليه فعله وتحظر اى ممنوع فى حالة الاكراه
 ايضا كما اذا اكروه على قتل مسلم بغير حق فان صبر حتى مات يوجر و اباحة كما اكروه على الافطار فى نهار رمضان فجر
 يباح له الفطر ورخصته كما اذا اكروه على اجراء كلمة الكفر على لسانه فم يبرخص لذلك بشرط ان يكون التصديق
 فى قلبه الفرق بين الرخصة والاباحة هوان فى المباح ترتفع الحرمة وفى الرخصة لا ترتفع الحرمة بل يرفع الاثم
 فقط والاولى عدم ذكر الاباحة لانها ان كان مع الاثم فى الصبر فى الفرض والاخرى الرخصة فالحاصل انها
 داخل فى الفرض او الرخصة و ياتى فيه مرة اى فى الاقدام على ما اكروه عليه اذا كان حراما بقتل المسلم بغير حق و
 يوجر اخرى فى الاقدام على ما اكروه عليه اذا كان فرضا كاكل الميتة اذا اكروه عليه بالقتل وكل من الاجر والاثم انما
 يكون بعد تعلق الخطاب فثبت ان المكروه مخاطب مبتلى ثم اشار الى امثلة الفرض والحظر والرخصة والاباحة بقوله فلا
 رخصة للمكروه فى القتل اى قتل غيره اذا خاف على نفسه الهلاك لانها فى استحقاق العصمة سواء فلا يكون له صيانة
 نفسه بالتلافى غير نصارى الاكراه فى حكم عدم التعارض الحزمين مع عدم المرجح والجرح ولكن الارخصة لى جرح
 غيره اذا قيل لما قطع يد فلان والاقتلاك حق لو قطع كان اثما لان اطراف المؤمن فى الحرمة مثل حرمة نفسه
 فى حق الغير فتحقق التعارض بين حرمة نفسه وحرمة جرح غيره فلم يرتفع نفسه على جرح غيره فان قيل الاطراف
 ملحقة بالاموال فينبغى ان يبرخص لى فيها كما يبرخص فى الاموال قلت الحاق الاطراف بالاموال انما هو فى صاحبه
 لا فى حق الغير فعلى هذا يجوز له بذل طرفه لصيانة نفسه كما يجوز له بذل ماله لذلك والزنا واكل الايرخص له فى الزنا
 لانه بمنزلة القتل لان فيه ضياع النسل فان النسب لا يثبت من الزنا فلم يكن ايجابا لثقة عليه والام لا يقدر
 على الانفلاق العجز ها عن الكسب فيفضى الى هلاك الولد فتأمل وهذا فى زنا الرجل بالاكراه واما اذا كانت المرأة
 مكروهة بالزنا يبرخص لها ذلك كما سيجئ بعد راء الاكراه اصلا متعلق بالمسائل الثلاث والحاصل ان الحرمة التى
 لا تنكشف لانها خلا رخصة بعد راء الاكراه سواء كان الاكراه مباحا او كما فى تلك الامور فمذ انشال الحظر
 اى ما يبق ممنوعا بعد الاكراه ولا حظ مع الكامل منه اى لا يبق المحظر بعد الاكراه

في الميتة والخمر والخنزير وورخص في أجراء كلمة الكفر وافتساد الصلوة والصوم
واتلاف مال الغير والتجنية على الأحرار وتمكين المرأة من الزنا في الأكره
الكامل وإنما فارق فعلها فعله في الرخصة لأن نسبة الولد لا تنقطع عنها
فلم يكن في معنى القتل بخلاف الرجل ولهذا أوجب الأكره

الكامل وهو الملقى في الميتة والخمر والخنزير لا تنفاه حرمة هذه الأشياء عند الأكره الكامل لأن لم يثبت
بالنص إلا عند الاختيار لقوله تعالى قد فصل لكم ما حرم عليكم أما اضطررتم إليه فإن استثناء حاله لا يضطر
عن الأحوال المحمية يوجب الإباحة فصارت تلك الأشياء في حقه ما حرم من امتنع عن أكلها عند
الاضطرار بالأكره فضيع دم من غير إقامته بحق الله تعالى فكان أثماناً كان عالماً بسقوط الحرمة
كما لو امتنع عن أكل لحم الشاة وشرب الماء في تلك الحالة وإن لم يكن عالماً كان معداً والخفا دليل
الحكمية عنده بالجهل وإنما قيد بالكمال لأن حرمة تلك الأشياء لا تسقط بالأكره القاصر ومعهذا أن
شرب الخمر لا يحرم استئماناً لأن الأكره القاصر يصير شبهة في هذا الحد وهذا مثال للفرض فإن لا قد أغل
تلك الأشياء يصير فرضاً بعد الأكره الكامل تكونها ما حرم في تلك الحالة ولا حاجة إلى مثال الإباحة كما

قلت أو رخص المكروه في أجراء كلمة الكفر على اللسان مع بقاء التصديق في القلب وافتساد الصلوة والصوم
أي رخص له في افتساد الصلوة والصوم حالة الأكره حين كونه مقيماً صحيحاً واتلاف مال الغير
أي رخص في اتلاف مال الغير إذا قيل لما تلف هذا المال والافتلاك والتجنية على الأحرار أي
رخص له التجنية على أحرار بقتل الصيد وليس لغيره بسبب الأكره الكامل وتمكين المرأة من الزنا أي
رخص للمرأة أن تمكن الرجل بالزنا في الأكره الكامل متعلق بالكل هذا مثال الرخصة وإنما صارت
تلك الأشياء مخصصة فيها عند الأكره الكامل لإباحة حاله حرمة تلك الأشياء باقية على حالها وإنما
رخص للمكروه في الأكره الكامل دفعا للحرج ولهذا الوصير المكروه حتى يقتل كان شهيداً وما جرحاً وإن شاء

الله تعالى بخلاف المباح حيث لا يبقى الحرج متراً فيها ولا يوجر المكروه في افتناء معدن بل يأنم كما هو وما كان
يتوهم أن المرأة كما ترخص في الأكره الكامل يجب أن يرخص الرجل أيضاً في الأكره الكامل دفعه بقوله
أنما فارق فعلها أي فعل المرأة فعلاً أي فعل الرجل في الرخصة حيث رخص لها التمكين من الزنا ولا يرخص
للرجل الزنا بالأكره لأن نسبة الولد لا تنقطع عنها بحال فلم يكن تمكين المرأة رجلاً بالزنا في معنى القتل

أي قتل الولد الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل بخلاف الرجل حيث ينقطع عنه نسبة
الولد كما هو ولهذا لا أجل أن الأكره الكامل أوجب الرخصة في جانبها دون جانبها أوجب الأكره

له وإنما قيدنا
بكونه مقيماً صحيحاً
لأنه لو كان سافراً
أو مريضاً أو قسح
عن الأكل كان
أشراً مضاعفاً
لأنه فائتة لأن الغطر
كان ما هو له في
سفر المرض قوله
تعالى من كان
مكروهاً لم يجرأ على
سفره فعد من أيام
آخر فلا يكون هذا
الغشم وإفلا في
شدة الرخصة بل
من أشد الباح
لا منه -

سواء هو من
الابنة واعتد في
فرضه أو الرخصة
منه بل يشتر تعالى

القاصر شبهة في درء الحد عنها دون الرجل فثبت بهذه الجملة ان الاكراه لا يصلح لابطال شيء من الاقوال والافعال جملة الابد ليل غيره على مثال فعل الطائع وانما يظهر اثر الاكراه اذا تكامل في تبديل النسبة واثره اذا قصر في تقويت الرضاء فيفسد بالاكراه ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضاء مثل البيع والاجارة

القاصر وهو الاكراه بالقيود او بالضرب شبهة في درء الحد عنها دون الرجل والحاصل ان الاكراه الكامل لما اوجب الرخصة في جانب المرأة اوجب الاكراه القاصر شبهة في دفع الحد عنها حتى اذا اكرهت على الزنا بالقيود فكنت الرجل بالزنا لا يجب عليها الحد والرجل لما لم يوجب الاكراه الكامل في حق الرخصة لم يوجب الاكراه الناقص شبهة في درء الحد عنه حتى اذا اكره على الزنا بالضرب او بالقيود فزني يجب عليه الحد واما الاكراه الكامل فيوجب شبهة في درء الحد عنه استمسانا كما هو قول ابى حنيفة اخرا وهو قوله فلا يجب

عليه الحد وكان القياس ان لا يسقط عنه الحد كما هو قول ابى حنيفة واذا هو قول زفر فثبت بهذه الجملة اي بما قلنا من ان الاكراه لا ينافي في الاهلية ولا يسقط الخطاب حتى تثبت الاحكام المذكورة ان الاكراه

لا يصلح لابطال شيء من الاقوال كالطلاق والعتاق والافعال جملة كالقتل واعلاف المالك الابد ليل غيره على مثال فعل الطائع وهو ضد المكره والحاصل كما ان فعل الطائع وقوله لا يبطل بل يعتبر الا اذا الحق دليل مغير لا يعتبر كما اذا قال الامر تامت طالق يقع الطلاق بعد الكلام الا اذا الحقه مغير من استثناء او تعليق فح لا يقع وكان اذا شرب الخمر او زني يعتبر ذلك ويقع عليه الحد الا اذا الحقه مانع ومغير كتحقق تلك الافعال في دار الحرب او تمكين الشبهة فيها فح لا يعتبر فكل ذلك جميع افعال المكره وا قوله تعتبر تصح لصداها عن عقل واهلية خطاب الا عند وجوب المغير فح لا تصح ولا تعتبر وكما كان يرد ان الاكراه لما لم يصلح لابطال

شيء من الاقوال والافعال ففي اي موضع يظهر اثره دفع بقوله وانما يظهر اثر الاكراه في الامرين اذا تكامل الاكراه بان يكون ملحما يظهر اثره في تبديل النسبة حتى يكون الفعل منسوبا الى المكره بالكسر بعد ما كان منسوبا الى المكره بالفهم بشرط عدم المانع عن التبديل وكون ذلك الفعل صالحا للتبديل هذا اول الامرين ويظهر اثره اذا قصر يان لم يكن ملحما في تقويت الرضاء ولا في تقويت الاختيار حتى ان

من اكره بالقيود او بالضرب يبقى اختياره ولكن يفسد رضاءه وهذا اخر الامرين الذين يظهر فيها اثر الاكراه لم تفرع على تقويت الرضاء فقال فيفسد بالاكراه سواء كان كاملا او قاصرا ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضاء مثل البيع والاجارة فينعقد تلك التصرفات فاسدا اما الانقضاء فلصدد وهما من اهلها في محلها واما الفساد فلغوات الرضاء الذي هو شرط النفاذ حتى لو اجاز للمكره بعد زوال الاكراه يصح لزوال المفسد

ولا يصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد قيام المخبر به وقد قامت دلالته عدمه
واذا اتصل الاكراه بقبول مال في الخلع فان الطلاق يقع والمال لا يجب
لان الاكراه يعدم الرضاء بالسبب والحكم جميعاً والمال ينعدم عند عدم الرضاء
فكان المال لم يوجد فوقع الطلاق بغير مال كطلاق الصغيرة على مال بخلاف
الهزل لانه يمنع الرضاء بالحكم دون السبب

واما التصرفات التي لا تتوقف على الرضاء كالطلاق والعناق فنفتقن من المكره كما تنفذ من الطائفة
وانما قلنا سواء كان الاكراه كاملاً او قاصراً لان في تعزيت الرضاء كلاهما سواء ولا يصح الاقارير كلها
اي سواء كانت بالاكراه الملجئ او بالقاصر وسواء كانت بما يحتمل الفسخ او بما لا يحتمله لان صحتها تعتمد
على قيام المخبر به وقد قامت دلالته عدم مراهى عدم المخبر به هو انه انما تكلم به اذ فع الضرر عن نفسه لا وجود
المخبر به فلم يترجح جانب صدق قبل يترجح كذب به فلم يثبت حكمه واذا اتصل الاكراه سواء كان
كاملاً او قاصراً عطف على قوله ولا يصح بقبول المال في الخلع بان اكرهت المرأة على قبول المال في
الخلع فتقبلت ذلك وقد دخل بها الزوج فان الطلاق يقع والمال لا يجب عليها لان الاكراه يعدم
الرضاء بالسبب وهو عقد الخلع هنا والحكم جميعاً وهو وجوب المال ففي هذه الصورة يقع الطلاق
لانهم يتوقف الاعلى القبول وقد وجد وعدم الرضاء بالعقد لا يخل في وقوعه يخل بوجوب المال فلذا
لا يجب عليها المال واليها شار بقوله والمال اي وجوب المال ينعدم عند عدم الرضاء لان الرضاء
شرط له وفوات الشرط يوجب فوات المشروط فكان المال لم يوجد اي لم يذ كر وقوع الطلاق بغير مال
كطلاق الصغيرة على مال فانه اذا اطلق الصغيرة زوجها على مال يتوقف طلاقها على قبولها فاذا قبلت
يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزم عليها المال لبطان التزامها فكذا هنا ولما كان يردان الاكراه اذا
كان ملحقاً بالهزل في الطلاق وجب ان لا يفصل المال عن الطلاق فيما اكرهت على الخلع كما لا يفصل
في الهزل بالخلع بالاتفاق لان عندنا حنفية اذ المتلزم المرأة المال في الهزل بالخلع ولا تقبله لا يقع
الطلاق ولا يلزم المال وعندنا يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضاء والحال ان في الخلع
بالاكراه انفصل المال عن الطلاق حيث وقع الطلاق بغير مال اشار الى دفعه بالفرق بين الخلع بالهزل و
الخلع بالاكراه حيث قال بخلاف الهزل لانه يعمم الرضاء بالحكم دون السبب لان الهزل انما يتكلم باختياره
بغير اكراه عليه فالسبب مرضى عنده وحاصل الفرق ان الهزل انما يمنع اختياراً والحكم والرضاء به
واما السبب فالرضاء والاختيار ثابت فيه والاكراه يمنع الرضاء بالسبب والحكم جميعاً

له اي الحكم
٢٥

فكان كشرط الخيار على ما مر إذا اتصل الأكره الكامل بما يصلح ان يكون
 الفاعل فيألة لغيره مثل اتلاف النفس والمال ينسب الفعل الى
 المكره ولزمه حكمه

وإذا تقر هذا فاعلم ان ابا حنيفة قال انه قد تحقق في الهزل الرضاء بالسبب فقط يصح التزام المال
 موقوفاً على تمام الرضاء لوجود السبب لكن توقف ثبوته على رضاءها بحكم العقد اذا المال كايثبت بدو
 الرضاء بالحكم وتوقف وقوع الطلاق على ثبوت المال لان الطلاق في الخلع يقابل المال فاذا التزمت
 المال ورضت بحكم العقد يقع الطلاق ويلزم المال والا فلا يقع الطلاق ولا يلزم كان المال كشرط الخيار
 من جانبها بان اختلفت على ان يكون لها الخيار الى ثلاثة ايام فان هذا شرط الخيار انما يمنع رضاءها
 بالحكم دون السبب حتى اذا التزمت المال يقع الطلاق ويلزم المال والا فلا على ما مر بان في بحث الهزل
 وهذا بخلاف الأكره حيث يعدم السبب والحكم جميعاً فاذا لم ترض بالسبب في الأكره لم يصح التزام المال
 بعقد الخلع فيقع الطلاق لقبولها عقد الخلع ولا يلزم المال لعدم الرضاء به ولا يتوقف احدهما على الآخر
 فافتراقهذه الفرق على قول ابي حنيفة واما على قوله فانه وان ما يدخل على الحكم دون السبب اي مالا
 يبطل السبب ولكن يعدم الحكم كالهزل وشرط الخيار لا يؤثر في بدل الخلع بالمنع اي لا يمنع وجوب
 المال اصلاً لان الم يؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع لعدم توقفه على الرضاء لم يؤثر
 في الآخر ايضا وهو لزوم المال لانتابع للطلاق فيلزم المال يلزومه فيقع الطلاق ويلزم المال
 من غير توقف على الرضاء واما ما يدخل على السبب كالأكره ويؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لان
 المال في الخلع لا يجب الا بالذكرفيه كالشمن في البيع فلا بد لصحة من الايجاب كثبوت الشمن والداخل
 على السبب يمنع الايجاب فلم يثبت به المال فيصير كان المال لم يكن في العقد فيقع الطلاق يغير
 مال في الأكره فافتراقا وظهر مما قررنا ان قوله فكان كشرط الخيار اشارة لطيفة الى الفرق بين الهزل
 والأكره في الخلع على المذهبين ولما فرغ من بيان تأخير الأكره القاصر في تعويت الرضاء الواقع في
 الاقوال شرع في تأخير الأكره الكامل في تبديل النسبة الواقعة في الافعال غالباً فقال وإذا اتصل
 الأكره الكامل بما أي بأفعال يصلح ان يكون الفاعل فيألة لتلك الافعال والضمير يرجع الى
 مالة لغيره مثل اتلاف النفس واتلاف المال ينسب الفعل الى المكره بالكسر ولزمه حكمه ويخرج
 المكره بالقسم من البين ويلحق بالالة لفساد اختياره بالأكره الكامل اذ هو ملجأ في هذا الفعل
 والانسان مجبول على حب الحياة فلما هدد بالقتل بان قال المكره بالكسر قتل فلانا واتلف ماله

لان الاكراه الكامل يفسد الاختيار والفاسد في معارضة الصحيح كالعدم
فصار المكروه بمنزلة عدم الاختيار الاله للمكروه فيما يحتمل ذلك اما فيما لا يحتمل
فلا يستقيم نسبته الى المكروه فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم فبقي
منسوبا الى الاختيار الفاسد وذلك مثل الاكل والوطي والاقوال كلها فانه
لا يتصور ان يأكل الانسان بفهم غيره وان يتكلم

والا لا تقتل نفسه وتطلب لنفسه غلصا من الهلاك بالاقتداء على القتل وتلف الاموال وان كان حراما
فسد اختياره بهذا الوجه واليه اشار بقوله لان اكراهه الكامل يفسد الاختيار لما قلنا وما كان يتوهم ان
المكروه بالفهم له اختيار وان كان فاسدا فيمكن ان يضاف اليه الفعل ولا يلحق بالالته دفعه بقوله والفاسد
اي الاختيار الفاسد الحاصل للمكروه بالفهم في معارضة الصحيح الحاصل للمكروه بالكسر كالعدم
لا يعاين به فصار المكروه بالفهم بمنزلة عدم الاختيار الاله للمكروه كالسيف والعصا والاله لا تصلح ان
ينسب الفعل اليها ويلزمها الحكم فلا محالة ينسب الفعل الى المكروه بالكسر ويلزم حكمه من تود وقصاص
بالاجماع وهذا انما يمكن فيما يحتمل ذلك اما فيما لا يحتمل اي ان يكون الفاعل فيه التخيير وهو بعض
الافعال وحجج الاقوال فلا يستقيم نسبته اي ما لا يحتمل الى المكروه بالكسر بل ينسب الى المكروه بالفهم فلا
يقع المعارضة بين الاختيار الصحيح والفاسد في استحقاق نسبته الحكم اليه لا محالة يعارضها فبقى الفعل منسوبا
الى الاختيار الفاسد وهو اختيار المكروه لانه هو الصالح حينئذ لا غير وذلك اي ما لا يحتمل ان يكون الفاعل فيه
التخيير مثل الاكل والوطي من الافعال والاقوال كلها كالطلاق والعقاق والنكاح فانه لا يتصور ان لا يمكن
ان يأكل الانسان بفهم غيره دليل على الاول وهو الاكل واما دليل الوطي فهو ان الوطي بالالتة الغير غير ممكن
لكن لا يتصور ان يتكلم الانسان بلسان الغير هذا دليل الاقوال كلها ففي هذا القسم لو اكره الرجل على مباشرته
فيقتصر حكمه على المباشر وينسب اليه الفعل حق اذا اكرهه انسان ان يأكل في الصوم يفسد صوم الاكل
خاصة وكذا الواكراه على ان يأكل مال الغير يائثم الاكل خاصة ولكن اختلفت في وجوب الضمان فذكرني شرح
الطحاوي والتخلص انه لو اكره على اكل مال الغير والضمان على المحمول دون الحامل لان منفعة الاكل حصلت
للاكل والضمان عليه وفي المحيط تفصيل وهو انه لو اكره على اكل طعام نفسه فان كان جائعا لا يرجع على
الحامل لان المنفعة حصلت للمحمول وان كان شعبان يرجع عليه لان المنفعة لم يحصل للمحمول ولو اكره على
اكل طعام غيره يجيب بضمانه على الحامل سواء كان جائعا او لا وكذا لو اكره على الزنا لا يجيب به احد على واحد
منها ويجب به العقر على المحمول ولا يرجع به على الحامل لان منفعة الوطي حصلت له هذا في الافعال

وكذلك اذا كان نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه التي لغيره الا ان يكون
المحل غير الذي يلاقيه الاتلاف صورة وكان ذلك يتبدل بان يجعل الة مثل
 اكراه المحرم على قتل الصيد ان ذلك يقتصر على الفاعل لان المكروه انما حمله
 على ان يجنى على حرام نفسه هو في ذلك لا يصلح الة لغيره ولو جعل الة يصير محل

وكذا الحكم في الاقوال التي لا تنفذ ولا تتوقف على الرضا وكالطلاق والعتاق والنكاح والتدبير والعفو
 عن دم العمد والنذر واليمين فلو اكره بها احد وكلهما متغذ على المكروه بالفتح وام تبطل بالكراهه ولما كان قسم
 من الافعال وهو كل فعل صلح المحمول الة فيه للعامل صورة لا محلا بان يصلح الة فيه بالنظر الى ذات
 الفعل لكن لا يصلح الة فيه بالنظر الى محله منزهة فيه اهذا القسم مما لا يحتمله او ما يحتمله فبين المص
 ذلك بقوله وكذلك اي مثل ما لا يحتمل ان يكون الفاعل فيه التي لغيره بل ينسب الى المباشر اذا كان نفس

الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه التي لغيره بالنظر الى ذات الفعل الا ان يكون المحل اي محل الفعل
 المكروه عليه غير الذي يلاقيه الاتلاف صورة اي الفعل بالنظر الى نفسه يصلح ان يكون الفاعل فيه التي لغيره
 ولكن بالنظر الى المحل لا يصلح الة فيه بمعنى انه لو جعل الة فيه يتبدل المحل المكروه عليه اذ في سورة كون
 المكروه الة محل الاكراه هو احرام المكروه بالكسر كما سياتي تقريره وفي صورة نسبة الفعل الى المكروه بالفتح
 محله احرامه لا احرام المكروه بالكسر وبينهما مغايرة صورة وهذا معنى قوله الا ان المحل الخ وكان في هذه
 الجملة بيان للتغاير المذكور بقوله الا ان المحل الخ ذلك المحل يتبدل بان يجعل المكروه بالفتح الة للمكروه
 بالكسر بمعنى لو جعل المكروه الة للمكروه يلزم تبدل المحل حيث يصير محل الاكراه احرام المكروه بالكسر وج

يلزم بطلان الاكراه وعود الفعل الى المباشر فلا يقصر الفعل على المباشر ابتداء مثل اكراه المحرم على قتل الصيد
 اي اذا اكره انسان مكرها على قتل صيد فقتله القياس ان لا يجب شئ لا على الامر اذا كان حلالا لانه
 قتله بنفسه لا يلزمه شئ فكذلك الواكراه عليه غيره ولا على المأمور لانه بالانحاء التامه صلح ان يكون الة للامر
 فيه فانعدم الفعل منه ولكن الاستحسان ان ذلك يقتصر على الفاعل لان يجعل الة لانه لو جعل
 الة لتبطل الاكراه والا لزم باطل اذ الفرض انه مكروه اما الملازمة فمى ان في جعله الة يلزم نقل محل
 الاكراه او الجناية الى المكروه بالكسر لان المكروه بالكسر انما حملة على ان يجنى على حرام نفسه وهو امر المكروه بالفتح
 في ذلك اي في ايقاع الجناية على احرامه لا يصلح الة لغيره ولو جعل الة لغيره في ذلك كما قلتم لا نتقل
 فعله وهو جناية على احرام نفسه الى غيره وهو المكروه بالكسر لان الة لا تصلح ان ينسب اليها الفعل
 فيكون غيره جانيا على حرامه ذلك غير ممكن لان الانسان لا يجنى على احرام غيره فلا محالة يصير محل

الجناية احرام المكره وفيه خلاف المكره وبطلان الاكراه وعود الامر الى المحل الاول ولهذا قلنا ان المكره على القتل يائثم لان من حيث انه يوجب المائثم جناية على دين القتيل وهو الصلح في ذلك لا لغيره ولو جعل الـ لغيره لتبدل محل الجناية وكذلك قلنا في المكره على البيع والتسليم ان تسليمه يقتصر عليه

لذلك

الجناية احرام المكره بالكسر لو كان محرما اذ جناية كل واحد منا تقع على احرام نفسه لا على احرام غيره وفيه خلاف مدعى المكره بالكسر لانه وقع الفعل في غير المحل الذي امره بالايقاع فيه وبطلان الاكراه لو وقع الفعل على خلاف ما امر به فكأنما وقع بطريق الطوعية فبطل الاكراه وعود الامر الى المحل الاول وهو احرام المحمول لان سبب نقله الاكراه فاذا بطل الاكراه بطل النقل فثبت ان النقل الى المحل يجعل المكره المحمول له مستلزم لعوده فيه فلم يكن فيه فائدة فيقتصر الفعل على القاعل ابتداء قطعاً للمساواة واحتراراً عن الاشتغال بالفائدة فيه لعلنا اى اجل انه اذا تبدل محل الجناية لجعله الـ يقتصر الفعل على المباشر قلنا ان المكره بالفتح على القتل يائثم ان القتل لانه فصل الممنوع وهو مسلم والعصم من القتل هو لا يصلح الـ لغيره فيه اذا الانسان لا يقصد بقلب غيره كما لا يتكلم بلسان غيره قلنا ان القتل عليه ان يصلح الـ في تعويت المحل وهو ذات روح المقتول فينتقل الفعل الى الامر من حيث الانلاف فلذا يجب عليه العصا صر الديتة والكفارة ويحرم عن الميراث لا من حيث الاثم لاننا القتل من حيث انه يوجب المائثم جناية على دين القتيل وهو القاتل وهو القاتل لا يصلح في ذلك الاثم ان يكون الـ لغيره اذ لا يمكن كسبه الاثم على غيره فانه لا يشرع اذرة ونز أخرى ولو جعل الـ لغيره لتبدل محل الجناية اذ في جعله الـ يلزم ان ينسب ذلك الاثم الى الامر لان الـ لا تصلح ان تضاف اليها الفعل فصارت ان المكره بالكسر كسبه الاثم على المكره بالفتح وذا لا يمكن فينبعث يكون محل الجناية هو المكره بالكسر وقد كان محلها المكره وهو لم يأمره ان يكسبه الاثم عليه فيبطل الاكراه وبطلان يستلزم عود الفعل الى المباشر فلا فائدة في نقله فيقتصر عليه ابتداء والحاصل ان قتل المسلم اعتباراً من احدهما انه يوجب تعويت المحل وبهذا الاعتبار يصلح ان يكون المباشر الـ لغيره وثانيهما انه يوجب الاثم وبهذا الاعتبار لا يصلح ان يكون المباشر الـ لغيره وكذلك اى كما قلنا ان القتل من حيث الاثم يقتصر على المباشر وفي بعض النسخ لذلك قلنا في المكره على البيع والتسليم بان اكراه على بيع شئ فباع ثم اكراه على تسليمه الى المشتري فسلم ان تسليمه يقتصر عليه حتى يثبت الملك للمشتري بالقبض ملكاً فاسداً كاسائر البيوع الفاسدة اما الانقضاء فلصدوره عن اهله واما الفساد فلغبات الرضاء ولا ينتقل الى المكره بالكسر يجعل المكره بالفتح الـ له فيه لان المباشر وان كان يصلح الـ في فصل لتسليم من حيث انه مستلزم لانلاف ماليتة المبيع اما باعتبار

لان التسليم تصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو في ذلك لا يصلح الة لغيره ولو جعل
المكره الة لغيره لتبدل المحل وتبدل ذات الفعل لان حينئذ يصير غصباً محضاً
وقد نسبناه الى المكره من حيث هو غصب واذا ثبت انه امر حكمتي صرنا اليه
استقام ذلك فيما يعقل ولا يحس

انه تصرف من الباشر لا يصلح ان يكون الة واليه اشار بقوله لان التسليم تصرف من المباشري بيع نفسه
بالاتمام قوله بالاتمام متعلق بتصرفي التسليم تصرف باتمام البيع اذ يقيم سبب الملك وهو البيع وذلك
التصرف واقم منفى فعل نفسه هو البيع وهو اي للمكره بالفق في ذلك الاتمام لا يصلح الة لغيره ولو جعل للمكره
بالفق الة لغيره لتبدل المحل لانه يكون فعله فعل المكره بالكسر اذ لا يضاف الفعل الى الة نصار كان الامر
اخذ وال المأمور بلا وجه شرعي وهو غصب فيصير متصرفاً في المعضوب وقد امره بالتصرف في المبيع بالتسليم و
الكمال والمغضوب غير المبيع وتبدل ذات الفعل لانه التسليم ح اي حين جعل المكره الة لغيره غصباً
محضاً كما قلنا وقد كان ذلك التسليم مقبلاً للعقد ولما كان يرد ان كل فعل يصلح ان يكون المباشري
الة للمكره فيه ينسب ذلك الفعل الى المكره والتسليم من حيث انه اتلاف ليد الملك وغصب
صالح ان يكون المباشري الة لغيره ولكنكم ما جعلتموه الة فيه من هذه الجهة حيث جعلتم التسليم
مقتصر عليه مطلقاً الجواب عنه بقوله وقد نسبناه اي التسليم الى المكره بالكسر من حيث هو غصب
وحاصل الجواب اننا لانسلم اننا ما جعلناه الة من حيث ان التسليم اتلاف وغصب بل جعلناه الة له من
هذه الجهة ونسبناه الى المكره بالكسر حتى ان هلك المبيع في يد المشتري فللمكره بالفق خيار ان شاء
ضمن الحامل اي المكره بالكسر قيمة يوم التسليم وان شاء ضمن المشتري فاصل الكلام ان التسليم من حيث
انه تم للمبيع لم يجعل المباشري الة للمكره فلا يكون غصباً محضاً حتى ينقد اعتاق المشتري لان التسليم
بهذه الجهة شبهة بائداء العقد ومن حيث انه اتلاف وغصب محض يجعل الة له ينسب ذلك الاتلاف
الى المكره بالكسر حتى كان للمكره بالفق وهو البائء الخيار في التضمن عملاً بالشهتين ولما اراد المص ان
يبين حكم الاعتاق من ان المباشري لا يصلح الة لغيره ام لا لم يرد له تمهيداً فقال واذا ثبت انه اي انتقال الفعل
من المكره الى المكره يعني نسبته اليه امر حكمتي صرنا اليه قوله صرنا صفة لام حكمتي يعني اذا ثبت ان
الانتقال المذكور امر حكمتي لا يحس استقام جواب اذ ذلك الانتقال فيما يعقل وجوه من الحامل يمكن صدوره
منه ولا يحس اي لا يوجد منه حساً اما الجزء الاول من شرط النقل وهو كونه معقولا فلا نولم يمكن وجوه منه
كان متمنعاً فلا يصح نسبته اليه اصلاً واما الجزء الثاني وهو كونه غير حسي فلا نولم صدوره حساً كانت

فقلنا ان المكره على الاعتاق بما فيه الجاء هو المتكلم ومعنى الاعتاق منه منقول الى الذي كرهه
لانه منفصل عنه في الجملة فتحمل للنقل باصلا وهذا عندنا وقال الشافعي تصرفات المكره
قولا تكون لغوا اذا كان الاكراه بغير حق لان صحة القول بالقصد الاختيار ليكون ترجمة عما في
الضمير فيبطل عند عدمه الاكراه بالحبس مثل الاكراه بالقتل عند اذواقه الاكراه على
الفعل فاذا تم الاكراه بطل حكم الفعل عن الفاعل وقامه بان يجعل عند ربه يسير له الفعل

نسبنا اليه حكمة واذا ثبت هذا التمهيد قلنا ان المكره على الاعتاق اي اعتاق عبد نفسه بما فيه الجاء
اي المعتق بالاكراه المجنى هو المتكلم المباشر فيقصر عليه اعتاق حتى يكون الولا له ولا ينتقل ذلك الفعل من الذي
المكره بالكسر محله انه لان شرط النقل هو كونه ما يعقل ولا يحبس لا يوجد لانه لا يمكن صدق الاعتق من المكره
بالكسر بلسان المكره بالفقر اذ لا يمكن ان يتكلم بلسان الغير على تقدير التسليم لا يمكن ان يعتق عبدا غيره اذ
العبد الذي اعتق بالاكراه ليس عبدا بل هو عبد المكره بالفقر ومعنى الاعتاق في خلاف ما في هذا العبد منى من المكره بالكسر امر
يكن صدوره من المكره بالكسر ثم يوجد صدوره من حاشا فهو رجو الشرط منقول الى الذي كرهه هو المكره بالكسر فينسب اليه الاعتاق
حق ضمن قيمة العبد المباشر مومر كان او معسرا وما كان يرد ان الاعتاق مالم ينتقل الى المكره بالكسر فكيف ينتقل الاعتاق
اليه بغيره لانه في صفة منقول له لانه الاعتاق في الجملة اذ في صفة قتل العبد يوجب الاعتاق ولا يوجد
اعتاق فتحمل للنقل باصلا اي الاعتاق يحتمل ان ينتقل الى المكره بالكسر ابتداء بان يلف عبد المكره بالقتل فان ينتقل اليه بوج
صدوره من المكره بالفقر يجعله التل فيقتل الاعتاق بغيره لانه الاعتاق هو الذي ذكر من احكام الاكراه عندنا وقال الشافعي
تصرفات المكره قولا كالاتفاق والعتاق والبيع ما يتعلق بالقول تكون لغوا اذا كان الاكراه بغير حق لان صحة القول انما يكون
بالقصد الاختيار ليكون بيانه ترجمة عما في الضمير ويؤيد على فيبطل القول عند عدمه اي لغص الاختيار في صدوره بغير اختيار
لا يكون نبشاهو المقصود في القلب مشد كلام التائم والصبر والنجون والاكراه يدل على ان المكره يحكم لدفع الضرر عن نفسه لا لبيان
ما هو المقصود في تلبس فلا يكون معتبرا لعدم صدوره عن قصد صحيح هذا في الاقرار بغير حق اما لو اكره بحق فيصير تصرفاته القولية
حتى لو اكره المحرم على الاسلام يصير اسلامه اذ اكره الفاضل لمدون على بيع ماله صحيح لانه اذا كان الاكراه بحق فقد مرنا الشرع
بالاكراه على ذلك التصرف فيكون ذلك من الشرع طلبا للتصرف ومطلوبا لشرع يكون صحيحا والاكراه بالحبس المدايم مثل
الاكراه بالقتل عند اي عندنا لانه في ابطال القول والفعل عن المكره هذه احكام التصرفات القولية واما التصرفات
الفعلية فكما جعل قول الشافعي ما بينه بقوله اذ اوقعه الاكراه على الفعل سواء امكن نسبته الى المكره والا فاذا تم الاكراه بطل
اي سقط حكم الفعل عن الفاعل المباشر فلا يواخذ به الفاعل صلا سوليواخذ به المكره والا قوله فاذا تم جزء لغوا اذا
وقع وتعلمه اي الاكراه بان يجعل عند ربه يسير له اي للمكره بالفقر الفعل شرعا كالاكراه بالقتل او بالحبس الدائم على

فان امكن ان ينسب الى المكرة نسب اليه والا فبطل اصلا وقد ذكرنا نحن ان
الأكراه لا يعدم الاختيار لكنه يتتقى به الرضاء او يفسد به الاختيار الى اخر
ما قررناه والذي يقع به ختم الكتاب باب حروف المعاني فشط من
مسائل الفقه مبني عليها

اتلاف على الغير او هربا لغمرا ولا نظار في نهار رمضان فانه يجرم الفعل عنده وانما كانت اباحة الفصل دليلا
على تمام الاكراه لانها تدل على كمال العذر وصيرورة ملجئا كما في حق المضطر الى اكل الميتة فان
اباحتها تدل على كمال العذر واذا لم يتم الاكراه بعدم اباحة الفعل فلا يبطل الفعل عن الفاعل بل
يؤخذ به كما اذا اكره على الزنا وقتل المسلم بغير حق فانه لا يجعل له ارتكابها وهذا يدل على ان الاكراه غير قائم
فيحد ويوجب القصاص وبعد خروج المباشرة من البين ينظر الى ان ذلك الفعل فان امكن ان ينسب الى
المكرة بالكسر نسب اليه وجعل هو المأخذ به ويكون الفاعل التمسك بالاكراه على اتلاف المال فانه يجب
الضمان عليه والاى ان لم يكن نسبه الى المكرة فبطل اصلا اي فبطل ذلك الفعل بالكلية ولم يؤخذ
به احد كالاكراه على افطر الصوم رمضان فلن افطر يفسد صومه ويجعل كانه اكل ناسيا وقد ذكرنا نحن ما هو
الاصل في باب الاكراه من ان الاكراه لا يعدم الاختيار اى لا يبطله بالكلية لكنه اى الاكراه ينتف به الرضاء
سواء كان الاكراه ملجئا او لا او يفسد به الاختيار اذا كان ملجئا الى اخر ما قررناه في اول البحث من ان للكراه
لا يبطل اختياره لانه اجلى بين الامرين فاختر ايهما اقتضت له الاختيار ولكن ذلك مبني على اختياره الاخر اكرهه
على المباشرة فلم يكن مستقلا في الفعل فكان اختياره فاسدا فاذا ثبت ان له اختيارا فاسدا او يفوت بالاكراه
رضاء فلم يكن له اثرى اهدا وتصرفاته القولية والفعلية بالكلية كما قال الشافعي بل يترتب الاحكام
على فساد الاختيار وفوات الرضاء كما مر بها والذي يقع به ختم الكتاب باب حروف المعاني
ولما كان هذا البحث من مسائل النحوا لا يتعلق به بعض احكام الشرع او رده في اخر الكتاب تسميها
للفائدة وبعضهم كصاحب المنار الحق هذا البحث بالتحقيق والمجاز وبالجمله هذا البحث من
مبادئ اللغوية فحقنا هذا كقول المقاصد لكن المعنى ومن سلك مسلكه لم يراعوا الترتيب بين
المبادئ والمقاصد بل خلطوا بين مقاصد الفن ومبادئه حروف المعاني احتز عن حروف المباني
وهي الحروف الهجاء الموضوعه لغرض تركيب اللفظ والمراد بغير حروف المعاني ما توصل معاني
الافعال الى الاسماء وما تدل على معنى في غيره ثم اطلاق الحروف على ذكر في هذا الباب تغليب
لان كلمات الشروط والظروف المذكورة في هذا الباب اسماء فشط من مسائل الفقه مبني عليها

باب حروف المعاني

باب حروف المعاني

وأكثرها وقوعاً حروف العطف والأصل فيها الواو وهي لمطلق الجمع عند نامن
غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب عليه عامة اهل اللغة وأئمة الفتوى وإنما ثبتت
الترتيب في قوله ان نكحتها في طالق وطالق حتى لا يقع به

والشرط النصف والمراد به البعض فهذا تعليل لقوله والذي يقع به ختم الكتاب حروف المعاني لان
الكتاب في اصول الفقوه ما يمتحن عليه مسائل الفقه والحروف ايضا تمتحن عليها بعض المسائل فوجب
ادراج جميعها في الكتاب ولكن لما كان من مسائل الفحو الصرفة اوردته في آخر الكتاب فتأمل وأكثرها أي
الحروف وقوعاً في الكلام واستعمالاً في حروف العطف لأنها تدخل على الأفعال والأسماء بخلاف حروف
الجر وكلمات الشرط فان الأولى لا تدخل على الأفعال والثانية لا تدخل على الأسماء والعطف في اللغة الثني
والمراد في الاصطلاح ان يرد احل المفردين الى الآخر فيما حكمت احدى الجملتين الى الأخرى في الحصول
وفائدتها الاختصار وإثبات للشراكة كذا قيل والأصل فيه أي العطف الواو لان سائر الحروف تدل على معنى
زائد على الاشتراك بخلاف الواو فانها مجردة لا اشتراك في بمنزلة المطلق وسائر الحروف بمنزلة المقيد و
المطلق اولى بالاصالة وهي المطلق الجمع عند نامن غير تعرض لمقارنة أي معية في الزمان كما ذهب اليه
بعض اصحابنا ولا ترتيب أي تقدم احدهما على الآخر في الزمان كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي مستد
بقوله عليه السلام ابداً بما بدأ الله به فيبدأ باب الصفا وقرآن الصفا والمروة من شعائره ثم اراء الترمذي ابو داود
والمالك في مؤطاه ففهم عليه السلام منه الترتيب وقوله تعالى واركعوا واجبدوا فان تقديم الركوع على السجود
واجب آتية عن الاول لعل الترتيب ثبت عنده عليه السلام من وجي غير متلواوا الاحالة على الآية باعتبار
ان التقديم في الذكر يدل على الاهتمام والترجيح وعن الثاني انه معارض لقوله تعالى واسجدوا وسبحوا
واركعوا فان تقديم السجود على الركوع خلاف الاجماع وعليه عامة اهل اللغة وأئمة الفتوى واستدلوا عليه
بانها لو كانت للترتيب لزم محذورات منها ان يتناقض قوله تعالى وادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة
بالآية الأخرى وهي قولوا حطة وادخلوا الباب سجداً والقصة واحدة والتناقض في كلامه محال ومنها
ان لا يصح قولنا نقابل زيد وعمر واذا التقابل المقضي للمعية لا يتصور مع الترتيب وانه صحيح بالاتفاق و
لما كان يراد ان اذا قال احد الاجنبية ان نكحتها في طالق وطالق كما قال لغير الموطوء انت طالق و
طالق وطالق فعند أبي حنيفة تقع واحدة وعندهما ثلث فعلم ان الواو للترتيب عنده فيقع الا ولى
منفردة ولم يبق المحل الثانية والثالثة والمقارنة عندها حيث يقع الكل مرة واحدة دفعه بقوله وإنما
ثبت الترتيب في قوله للاجنبية ان نكحتها في طالق وطالق وطالق حتى لا يقع به أي بقوله

بالحرفين

له وقد اجبت
انه لو كان الترتيب
يغير من الآية لما
قال عليه السلام
ابداً بما بدأ الله
اشد تعالى به كما
رواه النسائي و
الدارقطني بعضه
الامر ١٢٠

الأحادية في قول أبي حنيفة خلافاً للصاحبية ضرورة أن الثانية تعلقت بالشئ ط
بواسطة الأولى لا مقتضى الواو وفي قول المولى اعتقت هذه وهذه وقد زوجهما
الفضولي من رجل إنما يبطل نكاح الثانية لأن صدر الكلام لا يتوقف على أخرى
إذا لم يكن في أخرى ما يغير أوله وعققت الأولى يبطل محليّة الوقف

الأحادية في قول أبي حنيفة خلافاً للصاحبية فإن عندها يقع الثالث ضرورة أن الثانية تعلقت بالشرط
بواسطة الأولى لا مقتضى الواو وحاصل الجواب أن الترتيب عنده لم يثبت بموجب الواو كما زعمتم بل
بموجب الكلام وضرورة وهي قوله (إن نكحتها ففى طالق) جملة تامة لا تحتاج إلى ما بعده ما أو ما قوله (وطالق
وطالق) جملة ناقصة فيتوقف على الجملة الأولى لا محالة إذا ناقصة مفقودة إلى الكاملة في إفادة المعنى إذا
لزم يكن العطف لما أفادت الناقصة شيئاً فإذا أعطفت على قوله (فى طالق) تعفت بالشرط وهو قوله (إن نكحتها)
بواسطة فكان الأول متعلقاً بالشرط وبغير واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطة بالترتيب وإذا وجد الشرط
ينزل بالترتيب السابق بان تقع الأولى أو لا ثم الثانية فإذا وقعت الأولى لم يبق المحل الثانية والثالثة تكون للمرة
غيره خولت بها فتبين واحدة هذا الجواب من قبله وأما من قبله فهو أن موجب الكلام الاجتماع والاشتراك
أي اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الشرط فساوت الثانية والثالثة الأولى في التعليق بالشرط فلا
واسطة وصار كأنه كرر الشرط بل قال إن نكحتها ففى طالق وإن نكحتها ففى طالق وإن نكحتها ففى طالق فإذا
وجد الشرط وقعن جملة واحدة هذه أكله أن قدام الشرط وأما أن أخرى بأن قال ففى طالق وطالق وطالق
إن نكحتها يقع الثالث اتفاقاً لأنه وجد في آخر الكلام ما يغير أوله فتعلقن معاً بالشرط فعند وجود الشرط
يقعن جملة ولما كان يرد نقض آخر على أصلنا وهو أن رجلاً فضولاً وزوجاً اثنين لرجل من رجل بعقده أو
عقدتين بغير إذن مولاها كان النكاح موقوفاً على إجازة المولى أو على عنتها فلا وقعها معاً لم يبطل نكاح واحد
منها لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة ولو انفصل في العتق يبطل نكاح الثانية لأن الأولى صارت حرة
قبلها ولا يجوز نكاح الامة على الحرة وأما ما عتقها بالعطف بأن قال اعتقت هذه وهذه فيبطل نكاح الثانية
فعلم أن الواو والترتيب والأما يبطل نكاحها دفعه بقوله وفي قول المولى اعتقت هذه وهذه وقد زوجهما
الفضولي برضاها في عقدة أو عقدتين من رجل إنما يبطل نكاح الثانية لأن صدر الكلام لا يتوقف على
أخرى إذا لم يكن في أخرى ما يغيره أوله والمغير هنا ليس بموجود في آخر الكلام فإذا لم يتوقف صدر
الكلام وهو قوله اعتقت هذه على آخر الكلام وهو قوله (وهذه) يعتق الأولى قبل الحكم بعقث الثانية فلا تبقى
الثانية محلاً للنكاح وإن كان موقوفاً إليه أشار بقوله وعقث الأولى يبطل محليّة الوقف

فبطل الثاني قبل التكلم بعقدها بخلاف ما اذا ازوجه الفضولي اختين في عقدتين فقال جزت هذه
وهذا حيث بطل الجميع لان صدر الكلام وضع لجواز النكاح واذا اتصل به آخر سلب عنه الجواز
فصار آخره في حق اوله بمنزلة الشرط والاستثناء وقد تدخل الواو على جملة كاملته بخبرها فلا تجب
المشاركة في الخبر وذلك مثل قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق ان الثانية تطلق واحدة
اي اعتق الاول يبطل كون الثانية عملا لنكاح الموقوف فبطل النكاح الثاني قبل التكلم بعقدها اي عتق الثانية
فعلم ان نكاح الثانية لم يبطل بموجب الواو بل بموجب آخر وهو ما ذكر في المتن ولما كان يرد عليه انه على هذا
ينبغي ان يجوز نكاح الاولى من الاختين فيما اذا ازوجه الفضولي اختين من رجل واحد بعقدتين
فبلغ الزوج خبر النكاح فقال اجزت هذه وهذه كما يجوز نكاح الاولى من اامتين والحال انه يبطل
النكاحان اجاب عنه بقوله بخلاف ما وقيل جواب لسؤال آخر وهو ان في هذه الصورة لما بطل النكاحان ثبت
ان الواو تدل على المقارنة لانه لو اجازها بكلام مفصول يبطل نكاح الثانية فقط لا نكاح الاولى فاجاب
بقوله بخلاف ما اذا ازوجه ارجلا الفضولي اختين في عقدتين اما الواو زوجهما بعقد فلا يتوقف على الاجازة
بل يبطل من اصله فقال الزوج اجزت هذه وهذه حيث بطل النكاحان جميعا وهذا البطلان ليس بسبب ان
الواو تدل على المقارنة بل لان صدر الكلام وهو قوله اجزت هذه ووضع لجواز النكاح واذا اتصل به آخره اي آخر
الكلام وهو قوله وهذه سلب عناى عن الصدر الجواز اذ لو ثبت به الجواز كما ثبت بصدوره لزم الجمع بين الاختين
وهو حرام فصار آخره في حق اوله بمنزلة الشرط والاستثناء في التغيير اذ آخر الكلام ههنا خبر اوله لان اذا لم ينضم
قوله وهذا الى قوله اجزت هذه صح نكاح الاولى واذا انضم بطل نكاحها للجمع بينهما فتوقف الاول عليه صار كانه جمع
بكلمة واحد بان قال جزتهما فلذا بطلت ان المقارنة انما ثبتت بدليل آخر لا بالواو واما تقرير الجواب بحسب
السؤال الاول فهو انه لا يلزم جواز نكاح الاولى قياسا على نكاح اامتين لان قوله اعتقت هذا ثم ما كان يتوقف على
آخره وهو (وهذه) لان الاخير لم يكن مغيرا للصدر فلم يتوقف الاول على الآخر فلا قال اعتقت هذه عتقت بخبر
قوله وبطل نكاح الثانية قبل ان يقول وهذا واما هنا فليس كذلك كما عرفت وقد تدخل الواو على جملة كاملته
بخبرها الباء متعلقة بكاملته اي كمالها بخبرها فلا تجب بهذا العطف المشاركة في الخبر اي لم يثبت المشاركة
في الخبر الاول للبدا الثاني وذلك مثل قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق فلا يثبت المشاركة للبدا
الثاني وهو قوله (وهذه) في الخبر الاول (وهو قوله طالق ثلاثا) حتى ان الثانية تطلق واحدة
لان كلاما من الجملتين تامتا لا يقتصر احدهما الى الاخرى فقوله هذه طالق ثلاثا جملة
تامة وكذا قوله وهذه طالق جملة مستقلة لا تحتاج الى ان تشترك في الخبر الاول

لان الشركة في الخبر كانت واجبة لافتقار الكلام الثاني اذا كان ناقصا فاذا كان كاملا فقد ذهب دليل شركة ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم بها الاولى بعينه حتى قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي الاستبدال به كانه اعاده وانما يصحس اليه في قوله جاءني زيد وعمرو ضرورة ان المشاركة في مجئ واحد لا يتصور وقد يستعار الواو للحال بمعنى الجمع ايضا

لان الشركة في الخبر كانت واجبة لافتقار الكلام الثاني اليها اذا كان ناقصا في اعادة المعنى كما قوله (وهذه) في قوله (هذه طالق وهذه) ناقص لا يفيد بغير الاشتراك في الخبر وهو طالق فاذا كان كاملا فقد ذهب دليل الشركة وهو الافتقار وتسمى هذه الواو والابتداء فهي حينئذ عند البعض للجواز لان اصل العطف الشركة في الحكم ولم يوجد وعند البعض للحقيقة كما كانت لثبوت الشركة في حصول مضمون الجملةين ولهذا لا يخل ان وجوب الشركة في الخبر يوجب الافتقار قلنا ان الجملة الناقصة اي غير للمعدة بنفسها تشارك الجملة الاولى فيما تم بها الاولى بعينه حتى قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان طلاق الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يجعل كانه اعيد مرة اخرى بقوله وطالق متعلق بالشرط المذكور بعينه وهو ان دخلت الدار لا نه متعلق بشرط محذوف مثل الشرط الاول ولا يقتضي الثاني الاستبدال به اي الاستقلال بالشرط حتى يجعل كانه اي المتكلم اعاده لان الاشتراك في الشرط بعينه يكفي فلا حاجة الى ان يجعل قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق بمنزلة قوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق لان الاصل خلاف الاصل اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا فلا يصار اليها الا عند الضرورة وفائدة تظهور فيما اذا قال كلما خلفت بطلائك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان هذا عينا واحدا حتى لا تقع الا تطبيق واحدة ولو كان كالمعاد لوقعت طلقان وانما يصار اليها اي الاستبدال في قوله جاءني زيد وعمرو دفع له خل مقدور وهما انك قد قلت ان الثانية يتعلق بما يتعلق بها الاولى بعينه وتشاركها فيما يتم به بعينه ولا يقتضي الاستقلال به هذا منقوص بقوله جاءني زيد وعمرو حيث افترقتم الجملة الثانية بالخبر تقرير الجواب انما يصار اليه ضرورة ان المشاركة للاثنتين في مجئ واحد لا يتصور فلذا يختص الثاني بمجئ اخر بخلاف الاول حيث لا يقتضي المعطوف سبدا الشرط لان الشرط الواحد بعينه يكفي المعطوف والمعطوف عليه ثم ولما فرغ من بحث المعنى الحقيقي للواو اوضح في المعنى المجازي لها فقال وقد يستعار الواو للحال واسأر الى المعنى المجوز للاستعارة بقوله بمعنى الجمع ايضا اي قد يستعار

في
الجنة
يقف

لان الحال تجامع ذالحال قال الله تعالى حتى اذا جاءوها ففتحت ابوابها اي و
ابوابها مفتوحة وقالوا في قول الرجل لعبد ادا الى الفاوانت حرو للحرى انزل
وانت امن ان الواو للحال حتى لا يعتق العبد الا بالاداء ولا يامن الحربى مالم
ينزل واما الفاء فانها للوصل والتعقيب ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته ان دخلت
هذه الدار فبذ الدار فانت طالق ان الشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى من غير تراخ

الواو للحال ايضا بسبب معنى الجمع الذي بين الحال وبين ذى الحال لان الحال تجامع ذالحال والواو
لجمع المطلق فهذه المناسبة استعيرت للحال وهي اشتراكها في معنى الجمعية كما يستعار لامد للرجل
الشيء كما اشتراكها في معنى الشجاعة قال الله تعالى حتى اذا جاءوها اي البينة وفتحت ابوابها اي و ابوابها
مفتوحة فهذه الواو في الآية الكريمة للحال والمعنى يحيون المؤمنون الجنة والحال ان ابوابها تكون مفتوحة لهم

لا للعطف لانه لا يستقيم في ذلك المقام وقالوا في قول الرجل لعبد ادا الى الفاوانت حرو للحرى انزل وان
امن ان الواو في القولين للحال حتى لا يعتق العبد الا باداء اي باء الف ولا يامن الحربى مالم ينزل فليست
الواو في القولين للعطف بل للحال ولما صارت للحال والحال يكون شرطاً وقيداً للعامل فتوقفت العتق على
الاداء والامان على النزول واعترض عليهما قوله وان حرو وانت امن حال والحال بمنزلة الشرط وانما
يتوقف الجزاء على الشرط لا العكس فعلى هذا يلزم ان يتوقفه الاداء على العتق والنزول على الامان والموقوف
عليه مقدم من الموقوف فيثبت العتق قبل الاداء والامان قبل النزول وهذا كما ترى اوجب عنه بوجه منها انه
من بلب القلب كقولهم عرضت الناقة على الخوض اي الخوض على الناقة فالتقدير يركن حرو وانت مودد للالف فك
انما وانت نازل منها ان قوله انت حرو وانت امن من الاحوال المقيدة كقوله تعالى فادخلوها خلدن اى
مقدين الخلود لا من الاحوال الواقعة فيكون معناه ادا الى الفاحال كونك مقديدا ان الحرية في الحال لا اداء
وانزل حال كونك مقديدا ان الامان في حال النزول ولما اثبت المتكلم الحرية والامان في حال الفاحال ادعى
النزول كانا متعلقين بهما معدومين في الحال فلا يلزم تقدمهما عليهما وانما التقدم للتقدير ولا يصدق فيه منها ان الجملة
الحالية قائمة مقام جواب الامر كانه قيل ادا الى الفاقصر حرو وانزل فتصرنا فتعلق الحرية بالاداء والامان
بالنزول فلا يتقدمان عليهما منها ان الحرية والامان حالان للاداء والنزول والحال صفة والصفة لا تقدم على
الموصوف فالحرية والامان لا يتقدمان على الاداء والنزول واد الفاء فانها للوصل والتعقيب اي تكون المعطوف
موصوفاً بالمعطوف عليه متعقباً للمبلا محلة ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته ان دخلت هذه الدار فبذ الدار فانت طالق و
معه ل قلنا هو قول ان الشرط لو تزعم الطلاق هو ان تدخل المرأة الدار الثانية بعد الدار الاولى من غير تراخ

له لان عطف
الجزء على الاشياء
غير شرس مع انه
يفيد المعنى لانه
لا يستطيع ان
يوجب الالف
على عبده مع
قيام رتبة العبد
ابنه لانه لا يغير
الامر بالنزول
فالحال المحصور
لا ينزل بقوله
بذ الدار لان
الكلام قد تمت
الضرورة الى ان
يكون الواو
لحالة تجامع
بها فاقول

في
الجنة
يقف

وقد تدخل الغاء على العلل اذا كان ذلك مما يدور فيه بمعنى التراخي يقال
ابشر فقد اتاك الغوث ولهذا قلنا فيمن قال لعبده ادالي الفافانت حرانه
يعتق للحال لان العتق دائمه فاشبه المترخي واما ثم فللعطف على سبيل
التراخي ثم ان عند ابى حنيفة التراخي على وجه القطع كانه مستأنف حكما
قوله بكمال التراخي وعند صاحبيه التراخي في الوجود دون التكلم

فان لم تدخل الدارين او دخلت احدهما نقط او دخلت الاولى بعد الثانية او دخلت الثانية بعد الاولى بترخي لا
يقع الطلاق لفقدان الشرط وقد تدخل الغاء على العلل وان كان الاصل ان تدخل على الاحكام لان الحكم
يترتب على علة فيتحقق التعقيب ولا تدخل على العلل لان العلة لا يتأخر عن معلولها بل تقدم عليه فاين
التعقيب الا انها قد تدخل على العلل على خلاف الاصل اذا كان ذلك المذكور وهو العلل مما يدور وجودها
فيصير بمعنى التراخي لان العلة لما كانت دائمة الوجود كانت في حال الدوام مترخية عن ابتداء وجود الحكم
فيحقق التعقيب بهذا الاعتبار فيصم دخول الغاء عليها كما يقال لمن هو في حبس ذي سلطان ابشر
فقد اتاك الغوث فالغوث علة للابشار ولكن يبقى بعد ابتداء الابشار فيحصل التعقيب فيصم
دخول الغاء عليها ويسمى هذه الغاء فاع التعليل لانها بمعنى لام التعليل اقول فيه نظر لان العلة
للأبشار هو اتيان الغوث فهو اتي لا يبقى زمانا واما الغوث الذي يبقى فهو ليس علة له فتأمل ولهذا اي
لاجل ان الغاء قد تدخل على العلة الدائمة قلنا فيمن قال لعبده ادالي الفافانت حرانه مغفول قلنا
يعتق للحال اي في الوقت لان الغاء هنا للتعليل اذا عتق علة كاداء الالف والعلة مقدم على المعلوم فكان
انجز العتق ثم امره باداء الالف فيحقق بقوله فانك حرق الحال فالغاء داخل على العلة الدائمة وهي
العتق اما كونه علة فظاهر اما الدوام فهو لان العتق دائر حيث يبقى الى مدة فاشبه المترخي عن الحكم
فيحقق الجدية للعتق واسم بالنسبة الى ابتداء الاداء فلما تحقق التعقيب صم دخول الغاء عليها بهذا
الاعتبار فافهم واما ثم فللعطف على سبيل التراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه
مهمة في الفعل المتعلق بهما ثم ان عند ابى حنيفة التراخي على وجه القطع بان يظهر اثره في الحكم والتكلم
جميعا حق كانهما الكلام مستأنف حكما كان القائل قطع الكلام الاول ثم استأنف قوله بكمال التراخي
وهو ان يكون في الحكم والتكلم جميعا وذلك لان تلك الكلمة موضوعة لمطلق التراخي فتدل على كماله
اذ المطلق ينصرف الى الكمال وعند صاحبيه التراخي في الوجود دون التكلم فعند ما التراخي في الحكم مع
الوصل في التكلم اذ ظاهر اللفظ موصول مع الاول فكيف يجعل في التكلم منفصلا مع ان العطف

ط
ن

له اقول فيه
اشارة الى جواب
النظر بان حقه
اتيان الغوث و
اكان آتيا الا
ان بقاء لا يكتف
آتيا بل يكون
زمانا و انزل
مهر عبد الحق

ط
ن

بيانه فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان
دخلت الدار قال ابو حنيفة يقع الاول ويلغو ما بعده كأنه سكنت على
الاول وقال لا يرتفع جملته وينزل على الترتيب وقد يستعار المعنى الواو
قال الله ثم كان من الذين آمنوا

لا يصح مع الانفصال وثمرة الخلاف ما بين بقوله بيانه فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها انت طالق ثم
طالق ثم طالق ان دخلت الدار قال ابو حنيفة يقع الاول ويلغو ما بعده لان التراخي لما كان في التكلم كأنه سكنت
على الاول ثم استأنف الكلام فيقع الاول لعدم توقف اول الكلام على آخره وان وجد المخير لغوات شرط
التوقف وهو الاتصال في الكلام ولما وقع الاول لم يبق المحل لما بعده اذ الملامة غير مدخولة فيلغو ما بعده
ضرورة كما اذا وجد السكوت حقيقة هذا اذا اخرج الشرط ولو قدم الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت
طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني في الحال لمقام المحل اذ الاول تعلق بالشرط والمحل
لا ينزل في المحل ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول بالشرط انه اذا انكحها ثانياً ووجد الشرط يقع الطلاق
بسبب التعلق السابق فان قيل اذا قلتم بالتراخي في التكلم حكما انقطع الكلام الاول عن الثاني كأنه سكنت حقيقة
ثم استأنف فعلى هذا صار قوله ثم طالق خبرا بلا مبتدأ وهو لا يفيد شيئاً فلمزم ان يلغو الثاني ايضا قلت
هب ولكن الاتصال بين المعطوف والمعطوف عليه صورة باقية وهو ان لم يكف التعلق بالشرط الاول
لانه امر زائد مبني على الاتصال صورة ومعنى ولكن يكفى لصحة العطف تقدير المبتدأ لانه ضروري في الكلام
هذا في غير المدخول بها واما المدخول بها فان قدم الجزء يقع الاول والثاني في الحال عليها لا لها عمل
لها وتعلق الثالث بالشرط فكانه سكنت على الاولين ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وان قدم الشرط
تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني والثالث كأنه سكنت على الاول ثم تكلم بالاخيرين وهي عمل لها وقال لا يرتفع
جمله اذا فصل في التكلم فيتعلق الكل بالشرط سواء قدم الشرط او اخره ولكن في وقت الوقوع ينزل على
الترتيب لوجود التراخي في الوجود اي كلمة ثم للعطف بصفة التراخي فلو جرد معقوف العطف والوصل في الكلام
يتعلق الكل بالشرط ولوجود معنى التراخي يقع مرتباً فان كانت موطوءة يقع الثالث والا يقع الاول فقط ويلغو
الثاني والثالث لغوات المحل بالبيونة كذا قيل وقد يستعار كلمة ثم لمعنى الواو اذا تعدل العمل بحقيقتهما ووجه
الاستعارة هو الاتصال بينهما في معنى العطف فالواو لمطلق الجمع وثمر الجمع مع التراخي فستلك الملامة استناداً لتعدى
التراخي تستعمل بمعنى الواو مجازاً قال الله تعالى ثم كان من الذين آمنوا وصدرا الآية فلا اقبحها العقبة وما
ادرك ما العقبة فك رتبة او اطعام في يوم ذي مسغبة يتيماً اقر بتهامه مسكيناً اذ مربة ثم كان الآية

سج
نك

واما بل فموضوع لا ثبات ما بعده والاعراض عما قبله يقال جاءني زيد بل عمرو
وقالوا جميعا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق
واحدة لا بل ثنتين انه يقع الثلث اذا دخلت الدار بخلاف العطف بالواو
عند ابي حنيفة لانه لما كان لا بطل الاول واقامة الثاني مقامه كان من
قضية اتصال الثاني بالشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول

سج
نك

ففي هذا المقام تغذرا العمل بمحقيقة ثم اذ لو اعمل بها لزم ان يكون فك الرقبة او اطعام معتبرين قبل الايمان
وهذا فاسد لان الايمان اصل لجميع الطاعات وراس كل العبادات والاصل مقدم وذلك يستفاد من
كثير الايات الدالة على كون الايمان شرطا للاعمال قال تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات الاية وفي
تفسير الاية اقوال شتى تركناها خوفا للتطويل واما بل فموضوع لا ثبات ما بعده اي المعطوف على سبيل
التدارك للغلط والاعراض عما قبله اي المعطوف عليه فاذا يقال جاءني زيد بل عمر كان معناه انا
غلطنا في تكلم بجي زيد اذ هو لم يكن مقصودنا وانما المقصود اثبات الجي لعمر وفيه يدب احتمال عجيب وعده
لان بجي زيد باطل وخطا في الواقع وهذا معنى الغلط وتداركه هذا هو من هبل المحققين وقيل معنى الاعراض
الرجوع عن الاول وابطاله فواعلم ان الاعراض عما قبله انما يصح اذا كان ما قبله صالحا للاعراض كما في
الاخبار فان كان لا يحتمل ذلك كما في الانتشاءات فقصير كلة بل للعطف المحض فتعمل في اثبات الثاني مضمونا
الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب ولذا قالوا اي الائمة الثلث جميعا فيمن قال لامرأته قبل الدخول
بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين انه يقع الثلث اذا دخلت الدار لان قوله ان دخلت
الدار فانت طالق واحدة انتشاء لا يحتمل الرجوع عنه بكلمة بل فيقع ما قبل بل وما بعده على سبيل الجمع
عند وجود الشرط بغير ترتيب وانما قيد بقوله قبل الدخول بها ليصح الفرق الذي بينه بقوله بخلاف العطف
بالواو وعند ابي حنيفة حيث لا يقع الا واحدة فيما اذا قال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة و
ثنتين لان قوله وثنيتين معطوف على قوله فانت طالق واحدة فيتعلق بالشرط بواسطة والاول بغير
واسطة والواحدة يقدم على ما هو واسطة له فعند وجود الشرط ينزلن على الترتيب فيقع الاول او كما اذا
وقع لم يبق المحل للاخرين لانها غير موطوءة نعم لو كان موطوءة وقعت الكل واما عند ما فيقع الكل لا شتر اكهما
في الشرط وقد مر تشريحه فتدكر لانه دليل على وقوع الثلث لما كان لغض بل لا بطل الاول واقامة الثاني
مقامه كان من قضية اي من مقتضيات افظ بل اتصال الثاني اي ما بعده بل بالشرط بلا واسطة لا بطل
المعطوف عليه اذ ائمة المعطوف مقامه لذا اقل ان بشرط ابطال الاول اذ لو لم يبطل الاول وهو المعطوف

وليس في وسعه ذلك وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة
فيصير بمنزلة الحلف بيمينين فيثبت ما في وسعه واما لكن فلا استدراك بعد
النفي تقول ما جاءني زيد لكن عمر واغير ان العطف به انما يستقيم عند اتساق
الكلام فاذا اتسق الكلام كالمقر له بالعيد ما كان لي قط لكنه لفلان اخر
تعلق النفي بالاثبات حتى استحقه الثاني والا فهو

نفي
نفي
يقول

عليه لا فصل الثاني اي المعطوف بالشرط بواسطة وليس في وسعه اي القائل ذلك الا بطلان لا تعلق بالشرط
على سبيل اللزوم ولكن في وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل الثاني به اي بالشرط بغير واسطة فيجعل كان الشرط
ثبت هناك كورا لا انحذف اختصارا فيتعلم الطلقان بالشرط بلا واسطة فيصير الكلام بمنزلة الحلف بيمينين
بان قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا دخلت مرة واحدة
يقع الثلث فيثبت ما في وسعه هو افراد الثاني بالشرط ولا يثبت ما ليس في وسعه هو ابطال الاول فيقع
الثلث كما قرئ لك واما لكن فلا استدراك بعد النفي اي لا دفع توهم ناش من الكلام السابق المنفي كما تقول ما جاءني
زيد فادوم ان عمر ولم يمض ايضا المناسبة بينهما فاستدركت بقولك لكن عمر اوقيد الاستدراك بعد النفي في عطف
المفرد على المفرد وان كان في الكلام جملتان مختلفتان بالاثبات والنفي جازا الاستدراك ولكن في الاعجاب النفي
كليه ما مثل بل وهي ان كانت مخففة فهي عاطفة وان كانت مشددة فهي مشبهة بالفعل مشاركة للعاطفة
في الاستدراك غير ان العطف به اي بلفظ لكن انما يستقيم عند اتساق الكلام والمراعاة بالاتساق ان يصح
ما بعد لكن تدارك ما قبلها بان يكون الكلام متسلا بعضه ببعض غير منفصل ليحقق العطف وان يكون
النفي راجعا الى شيء والاثبات الى شيء اخر ليكن الجميع بينهما ولا ينافض اخر الكلام اوله فان فات احد الشرطين
لا يحصل الاتساق فلا يصح الاستدراك فمحيكون الكلام متنافعا مبتدأ لا معطوف فاذا اتسق الكلام كالمقر له اي
كان اتساق كلام المقر له وصورة المسئلة ان رجلا في يده عبيد فاقربا العبد اي بذلك العبد لفلان فقال المقر له
ما كان لي ذلك العبد قط لكنه لفلان اخر فاذا وصل قوله لفلان اخر بقوله ما كان لي قط تعلق النفي وهو قوله ما كان لي
قط بالاثبات للذكر بعد لكن وهو قوله فلان اخر فقد حصل الاتساق بالمعنيين ما بالانفصال فلان قوله لكنه لفلان
اخر صدد متصل بقوله ما كان لي قط نعم لولم يصدر متصلا لاحتمل ان يكون قوله ما كان لي نفياعن نفسه اصلا
وردة الاقتراره فلا انفصل به لكنه لفلان اخر فعله ان اراد التحويل من نفسي الى رجل اخر حتى استحقه الثاني
واما باعتبار كون النفي راجعا الى شيء والاثبات الى شيء اخر فهو ظاهر لان نفي الملك عن نفسه واثبتة لغيره
حيث قال لكنه لفلان اخر والا اي وان لم يوجد الاتساق لفوات احد المعنيين فهو اي الكلام او المتكلم

نفي
نفي

مستأنف كالمرجوة بمائة تقول لا اجيزه لكن اجيزه بمائة وخمسين فإنه ينفسخ
العقد لأنه نفى فعل وإثباته بعينه فلم يتسق الكلام وأما أوف قد دخل بين اسمين
أو فعلين فيتناول أحد المذكورين فإن دخلت في الخبر أفضت إلى الشك وإن
دخلت في الابتداء أو الانتهاء أوجبت التحسين

مستأنف على صيغة المفعول أو الفاعل كالمرجوة بمائة أى ككلام العاقلة البالغة التى زوجها الفضولى
من رجل على أن يكون المهر مائة ففى بعد الخبر تقول لا اجيزه أى النكاح لكن اجيزه بمائة وخمسين فإنه ينفسخ
العقد بهذا القول لأنه نفى فعل وإثباته بعينه فلم يتسق الكلام لقوات أحدا لمعنيين وهو كون النفى راجعا
إلى شئ، والإثبات إلى شئ آخر كما قالت لا اجيزه فقد قلعت النكاح عن أصله حتى لم يبق له وجه صحته
أصلها لم تأت بعده لكن اجيزه بمائة وخمسين لزمن يكون ثابت ذلك الفعل المنفى بعينه والمهر فى النكاح
تابع لا اعتبار له فيتناقض أول الكلام باخره فحملناه على ابتداء الكلام فيكون لكن للاستيناف لا للعطف
وأما يكون الكلام مستقلا قالت لا اجيزه بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين ليكون التدارك فى قدر المهر
لأن أصل النكاح فيكون النفى راجعا إلى قيد المائة والإثبات إلى قيد المائة والخمسين لما أقر رعه
من أن النفى فى الكلام المقيد يرجع إلى القيد فقط فاندفع ما قال صاحب غاية التحقيق من أن فى تلك

الصورة أيضا لا يتسق الكلام لأنه نفى فعل وإثباته بعينه فتأمل وأما أوف قد دخل بين اسمين أو فعلين
فيتناول أحد المذكورين ففى المفردين تفيد ثبوت الحكم لأحدهما كقولك جاءنى زيد أو كبيرا وبأحد هما كما تقول
زيد قائم واقام وفى الجمليتين تفيد حصول مفيد أحدهما كقوله تعالى إن اقتتلوا أنفسكم وأخراجا من
من دياركم هذا هو من عامة أهل اللغة وأما الأصول وذهب القاضى الأمام أبو زيد وأبو اسحق
الاسفرائى وجماعة من الفخويين إلى أن كلمة إدراك الشك وهذا ليس بسديد لأن الشك ليس معنى يفيد
بالكلام وضعا بل هى موضوعة لأحد المذكورين من غير تعيين نعم فى الأخبارات يحكى الشك باعتبار محل
الكلام واليه أشار بقوله فإن دخلت فى الخبر أفضت إلى الشك باعتبار محل الكلام لأنها وضعت للشك
كما فى قولك جاءنى زيد وأخالد كان المقصود هو الأخبار عن محب أحدهما لكن بغیر تعيين فوقع الشك بهذا
الاعتبار لأنها موضوعة له وإن دخلت فى الابتداء كما فى قولك اضرب هذا وهذا أو كأنشاء كقولك
هذا احراوهذا أوجبت التغيير لأن الشك الذى كان ينشأ من محل الكلام لا يوجد هنا لأنه لا نبات الحكم
ابتداء فيعود إلى أصله وهو التناول لأحدهما من غير تعيين والامر فى الابتداء للايتماسر وهو لا يثبت
بأيقاع الفعل فى غير العين لأن المأمور لا يعلم مراد الأمر فثبت التغيير ضرورة التمكن من الإتيان وكذلك فى

ما
تلكما
تلك

ولهذا قلنا فيمن قال هذا حر وهذا انما كان انشاءً لا يحتمل الخبر واجبت
التغيير على احتمال انه بيان حتى جعل لبيان انشاء من وجه اظهر من وجه
وقد تستعار هذه الكلمة للعموم فتوجب عموم الافراد في موضع النفي و
عموم الاجتماع في موضع الاباحة

الانشاء لما تناول احدهما غير عين واجبت التغيير لدفع الابهام فالحاصل كما ان الشك في الاخبار يثبت
من خارج كذلك التغيير في الانشاء يثبت من خارج لانها موضوعة لها ولهذا لا اجل ان
اولا حد الشك في غير عين وانما يثبت الشك والتغيير يحل الكلام قلنا فيمن قال هذا حر وهذا انما
هذا القول لما كان انشاءً اشعر لان الشرع وضعه لا يجاد الحمرة ولكنه يحتمل الخبر لثلاثة لان وضعه في
اللغة للاخبار واجبت كلمة او التغيير حتى يكون له دلالة انشاء هذا العلق في ايها انشاء على احتمال انه اي
هذا القول بيان للحمية السابقة على هذا الكلام حتى جعل البيان ايضا انشاءً من وجه اظهر من وجه
فكما المبين وهو قوله هذا حر وهذا يحتمل الوجهين اي الانشائية والخبرية فمن حيث الانشائية يجب التغيير
حتى كان لمان يوقع العلق في ايها انشاء ومن حيث الخبرية يحتمل البيان للخبر المحمول الصادق عنه كذلك
البيان وهو التعيين بان يعين ويقول هذا كان مراد الى يحتمل الوجهين المذكورين فمن حيث انه انشاء و
ذلك في موضع التهمة يشترط لمصلحة الحل لان انشاء العلق انما يكون في موضع صالح له فان مات
احد العبد قبل التعيين وقال كان هذا امر دألي لم يقبل قوله لغوات محل انشاء العلق فلما وقع التهمة
يعين المحل للعلق لا محالة ومن حيث انه بيان للخبر السابق يجبر عليه من جهة القاضي وفي موضع يعدم
التهمة يقبل قوله حتى ان بين عبدا قيمتهما اكثر من ثلث ماله في مرض الموت يصح بيان عدم التهمة
واعتبار الجانب الخبرية في هذا الموضع وقد تستعار هذه الكلمة للعموم في موضع النفي وموضع الابا
وتكون بمعنى الواو ووجه الاستعارة ان الواو تدل على اثبات الحكم للعطوف والمعطوف عليه كليهما
كذلك ولكن على افراد كل منهما عن الآخر فاذا اتحد الافراد تستعمل في معنى الواو لا مشتركا هما
في امر واحد فتوجب عموم الافراد في موضع النفي لانها لما كانت لنفي احد المذكورين لا على التعيين
يصدق الكلام عند انتفاء جميع الافراد ان كان خبرا وان كان نفيها كان من ضرورة الانتفاء عن احد
المذكورين لا على التعيين وجوب الانتفاء عنهما جميعا فاجبت العموم على وجه الافراد لا للعموم على وجه
الاجتماع اذ الافراد اقرب الى حقيقة تلك الكلمة والاجتماع البعد كل البعد فوجب القول به غاية الحقيقة بقدر
الامكان ويوجب عموم الاجتماع في موضع الاباحة لان يرفع المانع في شيء غير عين لا يتصور العمل فثبت للعموم

ولهذا لو حلف لا يكلم فلانا أو فلانا يحنث إذا تكلم أحدهما ولو قال لا يكلم أحدا إلا فلانا أو فلانا كان له أن يكلمهما جميعا وقد يجعل بمعنى حتى في نحو قوله الله لا تدخل هذه الدار وأدخل هذه الدار حتى لو دخل لا خيرة قبل الأولى انتهت اليمن لأنه تعذر العطف باختلاف الكلامين من نفي وإثبات والغاية صالحة لأن أول الكلام محظور وتحريم

ضرورية تمكن من العمل فتكون أو بمعنى الواو ولهذا لا يمتنع أن يكون موضع النفي وعموم الاجتماع في موضع الإباحة ولو حلف لا يكلم فلانا أو فلانا يحنث إذا تكلم أحدهما هذا نظير موضع النفي وذلك لأن أو وقعت في موضع النفي فيوجب عموم الأفراد فصارت بمنزلة الواو والعطف فيعمر الحنث بتكلم أحدهما كما كان ولكنها ليست عين الواو حتى لو كلمهما جميعا لا يحنث الأمرة واحدة ولم يقب عليها الكفارة يمين واحدة لأن تعدد الحنث والكفارة بتعدد هتك مرتاسم الله ولم يوجد الأمرة واحدة نعم لو كانت عين الواو لصارت بمنزلة اليمينين فتعد الحنث والكفارة ولو قال لا يكلم أحدا إلا فلانا أو فلانا هذا نظير موضع الإباحة فاو وقعت في موضع الإباحة لأن الاستثناء من المحظور بإباحة فصارت بمعنى الواو فاجتبت عموم الاجتماع فعلى هذا كان له أن يكلمهما جميعا لأنه لو تكلم بالواو تجاوز له التكلم بما فكد أن أو وقد يجعل كلمة أو بمعنى حتى جاز كما يجعل بمعنى الواو وإن كان الأصل فيها أن تكون العطف وذلك في موضع الاستتفاء فيه العطف باختلاف الكلام بأن يكون أحدهما اسما والأخر فعلا أو يكون أحدهما ماضيا والأخر مضارعا ومع ذلك يحتمل الغاية بأن يكون أول الكلام ممتدا بحيث يصلح ما بعد أو أن يكون غاية له فحتمت على بمعنى حتى في نحو قوله والله لا أدخل هذه الدار وأدخل هذه الدار لا أخرى فإن أو في هذا المثال بمعنى حتى لأن العطف هنا متعذر إذ قوله أدخل منصوب وليس قبله فعل منصوب يصح عطفه عليه و

الكلام يمتل الغاية فتكررت حقيقتها وحملت على الغاية فصارت بمعنى حتى جازا حتى لو دخل الأخيرة قبل الأولى انتهت اليمين أي انتهت اليمين الثابتة بقوله والله لا أدخل هذه الدار بوجود الغاية فإن دخل الثانية أو لا ثم دخل الأولى لا يحنث لأنه انتهى اليمين عند دخوله في الدار لا خيرة نعم لو دخل الأولى قبل الأخيرة لحنث لمباشرة المحظور يمينه لأنه دليل على قوله وقد يجعل بمعنى حتى تعذر العطف باختلاف الكلامين من نفي في أول الكلام وهو قوله لا أدخل وإثبات في الثاني وهو قوله وأدخل وعطف المنهت على المنفي وبالعكس متعذر أقول فيه نظر لأن هذا العطف عند الفاعلة شائع فالأوج في وجه تعذر العطف ما قلنا والغاية صالحة لأن يحمل عليها لأن أول الكلام هو قوله لا أدخل محظور وتحريم وهو ممتد فيصلم أن يكون غاية آخر الكلام وهو قوله وأدخل هذا الدار فلنا ينقطع التحريم بدخوله في الدار الثانية

١٢
١٣

ولذلك وجب العمل بمجازة وأما حتى فللغاية ولهذا قال محمد في الزيادات فيمن
قال عبده حران لم اضربك حتى تصيح انه يجنث ان اقلع قبل الغاية واستعير
للمجازة بمعنى لام كي في قوله ان لم اترك عند احق تغديني حتى اذا اتاه فلم
يغده لم يجنث لان الاحسان لا يصلح منهياً للاتيان بل هو سبب له

فان دخلها او لا ثم دخل الاولى لا يجنث كما مر ولذلك اى لتعذر العطف وصلاحة الغاية وجب العمل
بمجازة اى بلفظ او نصير بمعنى حتى مجازاً وأما حتى سواء كانت عاطفة يتبع ما بعد هاماً قبلها فى الاعراب
ويتعين فى صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى راسها او ابتلائية يقع بعدها جملة فعلية او اسمية
مذكورة خبرها او محذوف والاصل هى المجازة لان الغاية التى هى موضوع لها لا تثبت فى العاطفة
من حيث انها عاطفة بل بوجه آخر بخلاف المجازة فللغاية اى هى موضوعه لهذا المعنى كالى حيث
لا يسقط عنها هذا المعنى ثم اعلم ان حتى كما تدخل على الاسماء تدخل على الافعال ايضا فم قد تكون
للفايت وقد تكون لجر السببية والمجازة بمعنى لام كي وقد تكون لجر العطف اى التشريك من غير
اعتبار غاية وسببية ولكن الاصل هو الاول كما عرفت فيحصل عليه ما يمكن وشرط الامكان ان يحتمل
الصدر الامتداد وان يصلح الاخر كالاتى على الانتهاء فان لم يوجد لشرط تستعمل المجازة بمعنى لام كي ان
امكن والا فتستعار للعطف المحض وهذا خلاصة البحث ولهذا اى لاجل ان حتى للفايت قال محمد

فى الزيادات فيمن قال عبده حران لم اضربك ايها المخاطب حتى تصيح انت فهذا امثال للفايت لان
صدر الكلام اى ما قبل حتى وهو ضرب المخاطب امر متد والآخر اى ما بعد حتى وهو الصياح يصلح اتهاوله
ليجيان الرحمة او الحدوث الخوف من احدانه مفعول قال انه يجنث ان اقلع اى امتنع عن الضرب قبل
الغايت وهى الصياح وكذا يجنث ان لم يضربه اصلاً نعم لو ضربه الى الصياح لوجود البر لا يجنث و
استعير للمجازة بمعنى لام كي فى قوله ان لم اترك عند احق تغديني فمنا حتى لا تصلح للغايت فتكون
بمعنى لام كي اى لم اترك لى تغديني حتى اذا اتاه فلم يغده لم يجنث لانه اتاه للتغذية وهى فعل الخطاب
لا اختياراً للمتكلم فيه وانما قلنا لا يصلح للغايت لان صدر الكلام وهو الاتيان وان صلح الامتداد بجنث
الامثال لكن اخره وهو التغذية لا يصلح اتهاوله لان الاحسان وهو تغذية المخاطب اياه لا يصلح منهياً
الاتيان بل هو سبب له اى الاتيان وداع لزيادة الاتيان فاذا كان سبباً له صار حتى بمعنى لام كي مفيدة
للسببية والمجازة لان جزاء الشئ وسببه يكون مقصوداً منه بمنزلة الغايت من المغيا والسببية
والمجازة انما يتحقق اذا كان الفعلان من فاعلين لان فعله لا يصلح جزاء لفعله

فإن كان الفعلان من واحد كقوله إن لم أتك حتى اتغدى عندك تعلق الير
بهما لأن فعله لا يصلح جزاء لفعله فحل على العطف بحرف الفاء لأن الغاية تجانس
التعقيب ومن ذلك حروف الجر فالباء للالصاق ولهذا قلنا في قوله إن أخبرتني
بقدم فلان أنه يقع على الصدق وعلى الالتزام في قوله على الف

في الأغلب فإن كان الفعلان أحدهما قبل حق والآخر بعدهما من شخص واحد كقوله إن لم أتك حتى
اتغدى عندك فعبدى حرف التغذية في هذا المثال كما كان لا يصلح انتهاء اللفظ كذا لا يصلح السببية فإن
الاثنيان على الغير ليس سببا لتغدى الآتي عندهم كون الاثنيان مفضيا اليه فتعين أن تجعل مستعارة للعطف
فكانه قال إن لم أتك فلم اتغدى عندك فعبدى حرف تعلق الير بهما أي بالاثنيان والتغذية عند غير متأخر فإن لم
يأت أو أتاه ولم يتعد أو أتاه وتغدى متأخرا عن الاثنيان فيصحت في كل صورة وإنما جعلنا حتى بمعنى الفاء لأنها
أقرب في الاستعارة فلا جعلت بمعنى الفاء يحتمل التوازي وقال بعضهم هي بمعنى الواو لأن المجوز للاستعارة الاتصال
وهو الواو الأكثر ولكن الأول أوجه إليه هبنا لمصنف كما سمي لأن فعله لا يصلح جزاء لفعله ليل على كون حتى بمعنى
العطف وقد رتبته أنفا وقد عترض عليهما بعض فعلا لشخص قد يصلح سببا لبعض ومفضيا إليه كما في قولنا
نارعتك أغلبك باحتشك الحمد اللهم إلا أن يقال هذا قليل جدا والأوجان يقال إن هذا في ما نحن فيه لا يرد وإنما
الكلام في هذا إلا في جسيم الأفعال فإذا لم يصلح الجزاء فحل على العطف بحرف الفاء لأن الغاية تجانس لتعقيب هذا
هو وجه جعل حتى بمعنى الفاء لأن في الفاء معنى التعقيب في حق معنى الغاية فهاستجناسان حيث يكون ما بعد حتى غاية
لما قبلها وتأخر في الوجود عن ذلك ما بعد الفاء متأخرا هو قبلها بخلاف الواو فيل لا بد أن يكون اتغدى

ف

بأسقاط الالف ليكون جزاء معطوفا على أنك وقيل لا بأس به لأن الاستعارة إنما هي في المعنى لا في الأعراب
فتأمل ولم تأخر عن الحروف العاطفة شرع في العبارة فقال ومن ذلك أي من باب حروف المعاني حروف الجر
وإنما سميت بها لأنها غير فعلا إلى اسم نحو مرت بزيد واسما إلى اسم نحو المال لزيد فالباء للالصاق فما دخل
عليه الباء فهو الملتصق به الطرف الآخر هو الملتصق ولهذا لا حاجة إلى الالف للالصاق وهو يقتضي الملتصق و
الملتصق به قلنا في قوله إن أخبرتني بقدم فلان فعبدى حرفه مفعول قلنا يقع على الصدق أي على الخبر المطابق
للواقع وذلك لأن معنى قوله (إن أخبرتني بقدم فلان) هو أن أخبرتني خبرا ملصقا بقدم فلان ولا يتصور
الصاقه بقدم فلان إلا إذا وقع قدم فلان فإن أخبر خبرا ملصقا بقدم فلان ويصح عبده وإن أخبر
كاذبا فلا خلاف ما إذا قال إن أخبرتني أن فلانا قد قدم حيث يهت به أخيرا صادقا كان ذلك أو كاذبا
وعلى الالتزام في قوله على الف لأن على وضعت للاستعلاء والاستعلاء قد يكون حقيقة فهو زيد على السطح

بحث على

بأنه

وتستعمل بالشرط قال الله تعالى يُبَايِعُنكَ عَلَىٰ أَن لَا يَشْرُكَنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وتستعأس بمعنى الباء في المعاوضات المحضة لأن الأصل اق يناسبه اللزوم ومن للتبعض ولهذا قال الوحيقة فيمن قال عتق من عبيدي من شئت عتقك كان له أن يعتقهم إلا واحدا

وقد يكون حكما بأن يلزم على ذمته شيء كما في هذا القول فتقوله على ألف يعمل على قراره بالدين لوجود الاستعلاء في الدين لأن الدين يعلوه ويركبه فيجب عليها ألف وتستعمل تلك الكلمة للشرط باعتبار أن الجزأ متعلق بالشرط فيكون لازما عند وجوده فيكون بأبعد ما شرط لما قبلها وهذا الاستعمال بمنزلة الحقيقة لأنه أقرب من معنى الباء كما نأخذ نوعي الحقيقة ولذا قال تستعمل ولم يقل تستعأس قال استعأس لي بيايضا على أن لا يشرك بأية شيئا أي بشرط عدم الاشراف بأية هذا ما ذهب اليه الفقهاء والمذكور في كتب التفاسير أن على صلة المبايعة يقال بآيعة على كذا إلا أنها مودية إلى معنى الشرط إذ المبايعة تؤكد كالشرط ولكن الفقهاء توسعوا فيه حتى قالوا أنها بمعنى الشرط وتستعأس بمعنى الباء في المعاوضات المحضة وهي ما يكون العوض فيه أصليا ولا ينفك عن العوض قط كالبيع والإجارة والنكاح فإن قال بعتك هذا على كذا أو أجرتك على كذا أو نكحت على كذا كان معنى قوله بعتك بكذا فيجب السمي وذلك لأن العمل بمقتضاها في المعاوضات متعدد فيعمل على ما يناسب المعاوضات وهو الباء لأن معنى الباء الأصل اق كما عرفت العوض هذه التضاريف لازم لها والشيء إذا ألزم الشيء كان لمصعقا بوايها أشار بقوله لأن الأصل اق الذي هو معنى الباء يناسبه اللزوم الذي هو معنى على لأن الشيء إذا ألزم الشيء كان ملصقا به قبلت المناسبة تستعأس على بمعنى الباء ولا يعمل على الشرط لأن المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق بالشرط لما فيه من معنى القمار واحتراز بقوله في المعاوضات المحضة عن المعاوضة التي ليست بمحضة كالطلاق كما تقول المرأة لزوجها طلقني ثلاثا على ألف درهم فعنده يعمل على الشرط لأعلى الأصل اق حتى لو طلقها واحدة لا يلزم عليها شيء ويقع الطلاق رجعيًا لغوات الشرط وعندها على الأصل اق فصاعرا كما قالت طلقني ثلاثا بألف درهم فيعمل على المعاوضة حتى أن طلقها الزوج واحدة يجب ثلاث آلاف لأن أجزاء العوض تنقسم على أجزاء المعوض ومن للتبعض هذا ما ذهب اليه المصنف وقد ذكر الغاية أنها قد تكون لازما والغاية يقال سرت من البصرة إلى الكوفة وقد تكون للتبعض كقوله تعالى فاجتنبوا الرجن من الأوثان وقد تكون للتبعض كما يقال أخذت من الداهم أي بعضها فجعلوا ابتداء الغاية أصلا والباقي تابعا وبعضهم لما رأى استعمال هذه الكلمة في التبعض كثير أقال هذا أصلا ولهذا لا جلال لها للتبعض قال الوحيقة رحمه الله فيمن قال عتق من عبيدي من شئت عتقك كان له أن يعتقهم إلا واحدا منهم

بأنه

على
نحو

بخلاف قوله من شاء لانه وصفه بصفة عامة فاسقط الخصوص والى لانتفاء
الغاية ونفى للظرف ويفرق بين حذفه واثباته

وذلك لان من الموصول تقتضى العموم والشمول وكلمة من تقتضى التبعية فوجب القول بالعموم لا بقوله
ما يقع به العمل بالتبعية وهو ان ينقص الواحد من الكل ليكن العمل بهما وعندنا انه ان يعتزم جميعا لان كلمة
من علم وكلمة من كما تجزى للتبعية تجزى للبيان ايضا فصار قوله من عبيدى بيان لقوله من شئت فلا حاجة الى
ان ينقص الواحد من الكل بخلاف قوله اعتق من عبيدى من شاء عتقه لانه اى القائل وهو المولى وصفه
اى البعض لمفهوم من قوله من عبيدى بصفة عامة وهى المشيئة الثابتة بقوله من شاء عتقه المنسوبة
الى الفاعل وهو من فاسقط اى العموم الثابت بقوله من شاء الخصوص الذى كان يثبت من
كلمة من التبعية وذلك لان النكرة الموصوفة تعم بخلاف ما سبق من قوله من شئت لان المشيئة
في ذلك القول نسبت الى المخاطب دون من فلا يسقط الخصوص الثابت من قوله من عبيدى والى
لانتفاء الغاية والمراد بالغاية المسافة استعمال الجزء فى الكل لان الغاية التى هى النهاية والطرف
يوجد فى المسافة لان لها طرفين فالى تدخل على الطرف الاخير ومن على الطرف الاول يقال سرت من
البصرة الى الكوفة فالمسافة التى بين البصرة والكوفة فابتداءها للبصرة وانتهاءها الى الكوفة ولذلك
استعملت الى فى اجال الديون لان اجال الديون غاياتها فثم اعلم ان الغاية ان كانت قائمة بنفسها
اى موجودة قبل التكلم غير مفترقة فى وجودها الى المعنى فلا تدخل فى المعنى كالحائط فى قوله لمن هذه
الحائط الى هذه الحائط وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان صدر الكلام متناولا للغاية كان ذكرها لاجراء
ما وراءها قد دخل فى المعنى كالمراقب فى قوله تعالى وايدىكم الى المراقب فالمرافق ليست قائمة بنفسها وصد الكلام
وهو لا يدى فتناول لها لان اليد الى الابط فذكرها كح لاخرها ما بعد ما قد دخل فى بنفسها فى المعنى اى اليد
فتناولها حكم الغسل خلافا للزفر وان لم يتناولها او كان فى تناول شك فذكرها لئلا يحكم اليها فاذى لا دخل
فى المعنى كالليل فى الصوم قال تعالى ثم اموا الصيام الى الليل فصدد الكلام وهو الصوم لا يتناول الليل لانه
الاسماء ساعة لغة فذكر الغاية التى هى الليل ههنا الصوم ففى لا تدخل فى الصوم هكذا قيل وفى للظرف
هذه القدر وهو المتفق عليه عند اصحابنا ولكن اختلاف فى حذفها واثباتها واليه اشار بقوله ويفرق بين حذف
واثباته هذا عند ابي حنيفة واما عندهما فحذفه واثباته سواء فى كون ما بعده معيارا لما قبله غير فاضل عنه
فى الظروف الزمانية فقوله غدا وقوله فى غد سواء فى كون الغد معيارا لما بعده حتى لو قال نويت به اخر
النهار لا يصدق قضاء لانه حذف عنه حرف الظرف اختصارا فكانا سواء فى المحكم

بحث الى

ف

بحث فى

نقول ان صحت الدهر وقع على الابد وفي الدهر على الساعة وتستعار للمقارنة
في نحو قوله انت طالق في دخولك الدار ومن ذلك حروف الشرط وحرف
ان هو الاصل في هذا الباب واذا يصلم للوقت والشرط على السواء عند
الكوفيين وهو قول ابى حنيفة

نحو قوله انت طالق

واما عنه اذا حدثت في واتصل الفعل بالظرف بان قال انت طالق غذا فيزيد بالاستيعاب ان امكن لانه
حينئذ يشابه للمفعول بحيث انتصب بالفعل فيقتضى الاستيعاب كالمفعول به يقتضى تعلق الفعل
بمجموعه ان امكن فان قال نويت آخر النهار كما يصدق قضاء لانه غير موجب كلامه فلا بد ان يقع الطلاق
في ارض النهار ليحقق الاستيعاب ولما اذا اتصل بالفعل به بواسطة في اقتضى وقوعه في جزء من ضروره
الظرفية الاستيعاب فلما قال في عند قال حرمت آخر النهار يصدق قضاء كما يصدق ديمائة لوقوعه في جزء
مبهم من العدد ولاية التعيين فنقول ان صحت الدهر فبعدى حروفه على الابد حتى كان شرط المحنت
صوم جميع العمر فلولم يصح جميع العمر لا يفتق حده ولا يمحنت وقوله ان صحت في الدهر فبعدى حروفه
على الساعة حتى لو نوى الصوم الى الليل ثم اقطر بعد ساعة يمحنت ويعتق عبده لوجود الصوم في جزء
من الدهر وتستعار للمقارنة عند تعدد العمل بحقيقة في نحو قوله انت طالق في دخولك الدار اي
حال مقارنتك الدخول فلا تطلق قبل الدخول ووجه التعدد ان كلمة في دخلت في الفعل وهو لا يصح
ظرفا للطلاق لانه عرض غير قار فاذا تعدد العمل بحقيقة في يجعل مستعار المعنى المقارنة ووجه
الاستعارة ان الظرفية متضمنة للمقارنة لان الظرف يقارن المظروف فتحققت المناسبة وكما فرغ
من بحث الحروف الجارة شرع في كلمات الشرط فقال ومن ذلك اي من باب حروف المعاني حروف الشرط
اي كلمات الشرط وتسميتها بالحروف باعتبار ان الاصل في هذا الباب ان وهي حروف وتشبهها بالحروف
في عدم افادتها معانيها بخلاف الحروف اسم اخر لها كما ان الحروف لا تنفيذ بخلاف الانضمام وحرف ان هو الاصل
في هذا الباب اي في باب الشرط لانه مختص بمعنى الشرط ليس له معنى اخر سواه بخلاف غيره فان له معاني اخر
ايضا فهو مرتبط احد المتضمنين بالآخرى ويصح في الاولى شرطا والثانية جزاء ويدخل على امره وبين ان
يكون وبين ان لا يكون فلا يدخل على مالا يمكن وجوده ولا على ما هو كائن لا محالة فذا لا يدخل على الاسم لا معنى
المحظ (اي التردد بين الوجود والعدم) لا يتحقق في الاسماء وقوله تعالى ان اهرؤ هلك وان امرأة خافت من
قبيل الاصل على شريطة التفسير او من التقديم والتأخير واذا يصلم للوقت والشرط على السواء عند الكوفيين
وهو قول ابى حنيفة اي كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط واذا استعمل في الشرط لا يلاحظ فيها معنى

نحو قوله انت طالق

يوصف بفعل لا محالة ليقم الكلام وهي توجب الاحاطة على سبيل الافراد
معنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفرادها كان ليس معه غيره

الذي يحى بعد كل يوصف بفعل لا محالة كما تقول كل رجل يفوض امره الى الله فهو سعيد ليقم الكلام كما
اذا تصفنت معنى الشرط يوصف الاسم الذي تصناف كل اليه بفعل والا لايتم الكلام فاذا وجد الفعل بعد
الاسم المذكور والمضاف اصل لتوارها لاجراب على فصار كأن كلمة كل دخلت على الفعل فالتحقت بكلمات
الشروط من هذه الوجوه هي اى كلمة كل اذا اضيفت الى نكرة توجب الاحاطة على سبيل الافراد بكسر الهمزة اذ
معنى الاحاطة يستفاد من كل ومعنى الافراد من المضاف اليه هو نكرة في موضع الاثبات ولما كان معنى
الاحاطة ظاهرا اعرض عن دويت معنى الافراد فقال ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفرادها في ثبوت
الجزء او كان ليس معه غيره حق اذا قال السلطان للجيش كل رجل دخل منكم هذا الحصن او اذ قال فلان
فدخل عشرة رجال معا ووجب لكل واحد منهم النفل لموعودة به كالمالما قلنا انها توجب الاحاطة على
سبيل الافراد فيجعل كل واحد من الداخلين كان اللغظ يتناولها خاصة وليس معه غيره وهو اول بالنسبة
من تخلف من الناس بخلاف كلمة من حيث لم يكن لهم شيء في تلك الصورة لانهما توجب جميع الجحش على هذا
ليس فيهم اول لانه اسم لفرسان وبخلاف كلمة الجميع حيث يقسم النفل المذكور بينهم بالسوية في تلك الصورة
لانها تدل على الاجتماع دون الافراد فيكون جميع الداخلين ك شخص واحد في انهم اول فلم النفل الواحد
بالسوية اللهم الحقيقى بالصالحين واجعلني من الفائزين بحرمة محمد سيد الانبياء والمرسلين صلى الله
عليه وآله واصحابه وذرياته اجمعين الى يوم الدين امين

له بان يقول
الا يبرهن دخل
منكم هذا الحصن
اولا فذلك ايه
له بان يقول
جميع من دخل
من
له انقل قوله
سليم من تبريز
الى الهند وكن
في الملتان معه
اورنگزيب الكبير
سلطان الهند
وكان السلطان
يعظم العلماء
والعلماء وطلب
عنده في الديني
والكرامه ١٢

يقول الاحقر الفقير ابو محمد عبد الحق بن محمد ميرزا خواجة شمس الدين المعروف بلعل محمد بن نور الدين احمد
بن جعفر بن خواجة سليم بن مظفر الدين احمد بن شاه محمد قدس سره العزيز التبريزي ثم الملتاني ثم الدهلوي
قد فرغت من تسويد شرح الحسامي المسمى بالنامى اللهم اجعله مقبولا عندك وبالنبي السامى صينى يوم الخميس
الحامس من الربيع الاول سنة الف وثمانين وست وتسعين من هجرة اقام المرسلين صلى الله عليه وسلم
في الدهلي شاهجهان ابلد التي قد كانت دار السلطنة للهند صافها الله عن الشر والفساد حين كنت ابن
ثلاثين سنة اللهم وفقنا لما تحب وترضى واجعل هذا الشرح مقبولا عندك وذخيرة لى في الحقيقى و
انفع به عبادك الطلبة والعلماء بجاهه بيبك المصطفى وجزى متحبيك المرتضى صلوات الله و
سلامه عليه وعلى عباده الذين اصطفى

الفهرس السامي لمصنعي الحسنى

صفحة	مطلب	صفحة	مطلب
١٩	{ المجل، ما از دعت فيه المعاني فاشتبه المراد به اشتباه لا يدرك الا ببيان من المجل -	٣	{ اصول الشرع ثلثة، الكتاب والاشنة والاجماع و الاصل الرابع القياس -
٢١	المتشابه، بالاطريق لدرکه اصلاً حتى سقط طلبه -	٥	{ اما الكتاب فالقرآن المنزل الخ وهو المنظم و المعنى جميعا -
٢٢	القسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم -	٤	القسم الاول في وجوه النظم صيغة ولغة -
٢٢	الحقيقة، كل لفظ اريد به ما وضع له -	٨	الخاص، كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الافراد -
٢٣	{ المجاز، اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لاتصال بينهما -	٩	العام، كل لفظ ينظم جميعاً من المسميات لفظاً ومعنى
٢٥	الاتصال نوعان -	١٢	{ المشترك، ما اشترك فيه معاني او اسام لا على سبيل الانظام -
٢٥	الاول اتصال الحكم بالعلّة -	١٣	{ المأقول، ما تخرج من المشترك بعض وجوه به بنائب الراى -
٢٦	الثاني اتصال النزوع بالسبب المحض والمجاز -	١٣	القسم الثاني في وجوه البيان الخ -
٢٨	{ اتصال السبب والسبب نظير عطف الجملة الناقصة على الكاملة -	١٣	الظاهر، ما اظهر المراد منه بنفس الصيغة -
٢٩	حكم المجاز وجوده اريد به خاصاً كان او عاماً -	١٣	النص، ما ازاد وضوحاً على الظاهر بمعنى في المتكلم -
٣٠	الحقيقة والمجاز لا يجتمعان -	١٥	{ المفسر، ما ازاد وضوحاً على النص بحيث لا يكمل التخصيص والتاويل -
٣٥	{ لفظ اليوم متى قرن بفعل لا يمتد عمل على مطلق الوقت -	١٩	الحكم، ما ازاد قوة واحكم المراد به عن التبديل -
٣٦	العامل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز -	١٨	{ الخفى، ما خفى المراد منه بعارض غير الصيغة لا ينال الا بطلب -
٣٦	اذا تعددت الحقيقة صير الى المجاز -	١٩	المشكّل، ما لا ينال المراد منه الا بالتأمل فيه بعد الطلب -
٣٧	المجوز شرعاً بمنزلة المجوز -		
٣٧	عادة -		

صفحة	مطلب	صفحة	مطلب
٥٢	ومنهما ما قال الشافعي ان الحكم متى علق بشرط او اضيف الى مسمى بوصف خاص اوجب نفى الحكم عند عدم الشرط او الوصف.	٣٩	الجازا خلف عن الحقيقة في التكلم عند ابي حنيفة وفي الحكم عندها.
٥٨	الشرط داخل على السبب دون الحكم عندها.	٤٠	جملة ما سترى به الحقيقة خمسة
٥٩	فرق الشافعي بين المالي والبدني ساقط.	٤١	الصريح، الغلط المراد به ظهورا بينا وحكمه تعلق الحكم
٦٠	ومنهما ما قال الشافعي ان المطلق محمول على المقيد وان كانا في حادثتين وعندنا لا يحل وان كانا في واحدة	٤٢	بين الكلام وقيامه مقام معناه.
٦١	بعين كيوناني حكين.	٤٣	الكناية، ما استتر المراد منه وحكمه انه لا يجب العمل به
٦٢	اذا دخل الاطلاق والتقييد في السبب يجري كل على سنه	٤٤	جعلت الكنايات بواطن الاقوال اعتدى استترى حكمه.
٦٣	ومنهما ما قال بعضهم ان العام يخص بسببه مطلقا وعندنا	٤٥	الاصل في الكلام هو الصريح فالالكناية فيها نوع قصور
٦٤	انما يخص به اذا لم يكن مستقلا بنفسه.	٤٦	انقسم الرابع في معرفة وجوه الوقوف على احكام النظم.
٦٥	ومنهما ما قال بعضهم ان القرآن في النظم يوجب	٤٧	عبارة النص، هو ما بين الكلام له واريد به تسديدا.
٦٦	القرآن في الحكم.	٤٨	اشارة النص، هو ما ثبت بالنظم مثل الاول الا انه
٦٧	فصل في الامر	٤٩	ما سبق الكلام له.
٦٨	الامر مطلب الفعل وموجبه عند الجمهور لا الزام	٥٠	دلالة النص، هو ما ثبت بمعنى النص لغة
٦٩	الابدليل.	٥١	لا استنباطا بالراي.
٧٠	الامر بعد الخطر وقبله سواء.	٥٢	مقتضى النص، هو زيادة على النص ثبت شرطا
٧١	الامر المطلق عن الوقت لا يوجب الاداء على الفور.	٥٣	لعملة المنصوص عليه لما لم يستغن عنه.
٧٢	الامر المقيد بالوقت انواع.	٥٤	الفرق بين المقتضى والمخذوف، ان المخذوف
٧٣	نوع جعل الوقت ظرا للوذي وشرطا للاداء	٥٥	ثابت لغة والمقتضى شرعا.
٧٤	وسببا للوجوب كوقت الصلوة.	٥٦	الثابت بالمقتضى النص لا يحتمل التخصيص المقتضى
٧٥	السببية تنقل الى آخر جزء الوقت.	٥٧	لاعموم له.
٧٦	لا تبطل صلوة العصر باعراض الغروب وتبطل	٥٨	من الوجوه الفاسدة ان التغميس على الشيء
٧٧	صلوة الفجر باعراض الطلوع.	٥٩	باسمه العلم لوجب التخصيص ونفى الحكم
٧٨		٦٠	عما عناه.

صفحة	مطلب	صفحة	مطلب
١٠١	فصل في النهي والنهي عنه قبيح لئلا يكفر ويقتضيه غيره كالوطي في حالة الحيض.	٤٦	النوع الثاني من الوقت ما جعل الوقت محسباً للواجب وسبباً للوجوب كوقت الصوم.
١٠٢	النهي عن الأفعال المحسنة يقع على القبيح لعينه والنهي عن الأفعال الشرعية يقع على القبيح لغيره وصفاً.	٤٧	الفرق بين المريض والمسافر أن المريض يقع صومه عن الغرض بكل حال لأن رخصته متعلقة بحقيقة العجز وأما المسافر فيستوجب الرخصة لعجزه بقدر قيام سببه وهو السفر مقام الشقة.
١٠٥	النهي يادب عدم الفعل مضافاً إلى اختيار العباد وكسبهم.	٤٨	صح تعيين الناقد في حق الله.
١٠٦	لامنافاة بين الشرع باصلاً والقيح بوصفه.	٤٩	النوع الثالث من الوقت بوقت شكل توسع وهو الحج.
١٠٨	صوم يوم النحر مشروع باصلاً غير مشروع بوصفه.	٨١	فصل في حكم الواجب بالامر وهو نوعان أحدهما قضاء.
١٠٩	وكذا وقت طلوع الشمس صحيح باصلاً فاسد بوصفه وهو أن ينسحب إلى الشيطان.	٨٢	القضاء يجب بما يجب به الأداة عند العامة.
١١٠	الفرق بين النكاح والبيع فيما شرعاً لأن النكاح شرع الملك ضروري لا ينفصل عن الحمل والتحريم يضافه والبيع شرع للملك العيني وأصل فيه تابع.	٨٢	الأداة إذا مضى فاداً يشب القضاء والحض كالمقصر.
١١٣	ما قام مقام غيره إنما يعمل بعلته الأصل.	٨٦	القضاء نوعان قضاء بشئ مستقول وقضاء بشئ غير مستقول.
١١٣	فصل في حكم الأمر والنهي في ضد نائب إليه.	٨٩	جميع أقسام الأداة والقضاء تحقق في حقوق العباد أيضاً.
١١٣	الأمر بالنهي يقتضي كراهته ضده.	٩٢	الفرق بين وجوب الأداة وجوب القضاء أن القدرة المكتنة شرط لوجوب الأداة دون القضاء.
١١٦	فصل في بيان أسباب الشرائع.	٩٣	من الأداة ما لا يجب الأبقدة ميسرة للأداة.
١١٤	سبب حج البيت وسبب الصوم والشهر وسبب الصلوة الوقت مخ.	٩٤	القدرة الميسرة يشترط دوامها لبقاء الواجب.
١١٩	الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء أن يكون سبباً له.	٩٦	بيان الفرق بين القدرة الميسرة والمكتنة.
١٢١	يسمى سبب تجدد الوصف بمنزلة التجدد بنفسه.	٩٨	فصل في صفات الحسن للامور وهو نوعان حسن لمعنى في عينه وحسن لمعنى في غيره وللأول نوعان ما كان المعنى في ذاته كالصلوة والتقى بالواسطة ما كان المعنى في ذاته كالزكاة.
١٢١	فصل في العزيمة والرخصة.	١٠٠	الوجوب متى ثبت لا يقطر إلا بفعل الواجب مخ.
١٢٢	الرخصة اسم لما بني على إغذار العباد.	١٠٠	الذي حسن لمعنى في غيره نوعان أن يجعل المعنى بعده أفضل مقصود كالوضوء وأن يجعل المعنى بفعل الأمور كالصلوة على الميت.
١٢٢	العزيمة أربعة أقسام فرض وواجب وسنة وفصل.		
١٢٣	السنة نوعان سنة الهدى والسنة الزائدة.		

صفحة	مطلب	صفحة	مطلب
١٣٨	{ ان كان الراوى معروفا بالفعه والتقدم في الاجتهاد ترك بمحدثه القياس -	١٣٣	يلزم القصار بترك الغفل بعد الشروع -
١٣٩	{ ان كان الراوى مجهولا فلا يجوز له ان يحسمه اقسام -	١٣٥	{ الرخص انواع اربعة نوعان من الحقيقة ونوعان من المجاز الاول ما يستتبع مع قيام المحرم وقيام حكمه مثل افطأ والمكره في نهار رمضان -
١٥١	{ المتواتر يوجب علم اليقين والشهود علم الظانينة وخبر الواحد غالب الراى والمستكر منه يفيد الظن والمستتر منه في خبر الجواز للعمل به ذلك الوجوب -	١٣٤	{ النوع الثاني ما يستلزم مع قيام السبب تراخي حكمه كفطر المريض -
١٥٢	الظن البهم لا يوجب جرحا في الراوى -	١٣٨	النوع الثالث فما وضع عنان الاصر والاغلال -
١٥٣	فصل في المعارضة -	١٣٩	{ النوع الرابع ما يقطع عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة كالعينية المشروطة في البيع سقطا شرطا في السلم -
١٥٥	{ التعارض بين الآيتين او الحديثين انما يقع بهما بالتام والمتمم -	١٣١	القصر صدقة من الشد لا تحمل الرد -
١٥٨	انما تعارض القياس ان يعمل المجتهد بابهامه بالتحري -	١٣٣	{ من نذر بصوم سنة ان فعل كذا ففعل وهو معسر فيجب صوم ثلثة ايام وبين سنة -
١٦٠	بل يعارض خبر النفي خبر الاثبات ام لا -	١٣٥	باب في بيان اقسام السنة -
١٦٣	ومن الناس من رجع بفضل عدد الروايات -	١٣٥	السنة نوعان مرسل ومسدند -
١٦٣	{ باب البيان وهو على خمسة اوجه بيان تقرير وتفسير وتغيير وتبدل وضروة -	١٣٦	المرسل فوق المسند والمسند اقسام منها المتواتر -
١٦٥	بيان التقرير يصح موصولا ومفصولا -	١٣٨	المتواتر يوجب علم اليقين -
١٦٥	بيان التفسير يصح موصولا ومفصولا -	١٣٩	المشهور بمنزلة المتواتر لكن لا يكفي جاحده -
١٦٦	بيان التغيير يصح بشرط الوصل -	١٤٠	أخبار المشهور مع الزيادة على الكتاب -
١٦٨	{ الاستثنا يمنع الحكم بحكمه بقدر المستثنى عندهما ومنع الحكم بطريق المعارضة عند الشافعي -	١٣٢	{ خبر الواحد يوجب العمل بشرط اربعة تراخي في الخبر الاسلام والعدالة والعقل الكامل والضغط -
١٤٢	الاستثنا متعل ومفصل -	١٣٣	المستور مثل الغاسق في الخبر بنجاسته الماء
١٤٣	بيان الضرورة اربعة انواع	١٣٣	{ خبر الغاسق في طهارة الماء ونجاسته معتبر اذا تأيد بأكبر الراى -
١٤٦	{ اما بيان التبديل فهو النسخ وحكمه يكون في نفسه مطلقا لوجود وعدم -	١٣٤	لا تقبل رواية من اتحل الهوى ودعا الناس -

صفحة	مطلب	صفحة	مطلب
٢١٤	العلّة عند تغيير علّة بالاثرون الاحالة والطرد.	١٨١	شرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب عند نادون التمكن من الفعل.
٢١٨	تصعق تعدية الاستحسن بالقياس النخني.	١٨٢	القياس لا يصلح ناسخا وكذا الاجماع عند الاكثر.
٢٢٣	الاستحسان ليس من باب خصوص الحل.	١٨٣	يجوز النسخ بالكتاب والسنة ويجوز نسخ احدهما بالآخر عندنا خلافا للشافعي.
٢٢٢	حكم الناسي عفو لانه منسوب الى صاحب الشرع.	١٨٥	يجوز نسخ التلاوة والحكم ونسخ احدهما دون الآخر.
٢٢٥	حكم القياس تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه.	١٨٥	الزيادة على النص نسخ عندنا خلافا للشافعي.
٢٢٦	الحلل نوعان طردية ومؤثرة.	١٨٤	افعال النبي صلعم متصلة بالسنة منقسمة على اربعة اقسام.
٢٢٤	الحلل الطردية اربعة.	١٨٩	يتصل بالسنة بيان طريقة رسول الله صلعم في انهمار الاحكام بالاجتهاد.
٢٢٨	المنافعة اربعة اقسام مانعة في نفس الوصف وفي صلاح الحكم وفي نفس الحكم وفي نسبه.	١٩٠	باب متابعة اصحاب رسول الله صلعم.
٢٢٩	المانعة مثل قولهم في الوضوء والقيم انها طهارتان ككيف افرقنا في النية.	١٩٠	تقليد الصحابي واجب يشرك به القياس.
٢٣٠	الحلل المؤثرة ليس للسائل فيها بعد المانعة الا المعارضة.	١٩٣	باب الاجماع.
٢٣٢	المعارضة التي فيها مناقضة نوعان.	١٩٥	اختلف الناس فيمن ينبغي عليهم الاجماع.
٢٣٢	الفرق بين صوم العتقار وصوم رمضان.	١٩٤	اجماع علماء كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد حجة.
٢٣٢	من حيث التعيين قبل الشروع وبعده.	١٩٩	الاجماع على مراتب الاقوى اجماع الصحابة نصا.
٢٣٦	المعارضة المخالفة نوعان احدهما في حكم الفرع وهو صحيح.	٢٠١	الاجماع موجب للمتيقن عندنا.
٢٣٤	والثاني في علته الاصل وهو باطل.	٢٠٢	باب القياس له حدود شرط وركن وحكم ودفع.
٢٣٨	فصل في الترجيح وهو عبارة عن فضل احد المشايين على الآخر وصفا.	٢٠٨	خص القليل من عموم قوله لا تبعوا الطعام قولان التعسر حصل بالنص مصاحبا للتعليل لانه
٢٣٠	الترجيح يقع بقوة الاثر.	٢١٢	اللام في قوله تعالى انا الصدقات للفقراء الخ للعاقبة.
٢٣٠	الترجيح يقع بقوة ثباته في الحكم المشهورة.	٢١٢	ركن القياس اجعل علماء على حكم النص مما اشتغل عليه النص وجعل الفرع نظيره في حكمه لوجوده.
٢٣١	الترجيح يقع بكثرة الاصول وبعدهم الحكم عند عدم الوصف.	٢١٥	المرد لصلح الوصف للعلية كونه موافقا للحلل المنقولة عن السلف
٢٣٢	فصل الاحكام اربعة انواع.		
٢٣٥	حقوق الله ثمانية انواع.		

صفحة	مطلب	صفحة	مطلب
٢٤٢	لا دليل عند من جعل العقل علت موجبة بنفسه وعند من الخاء -	٢٣٥	اكتافارات حقوق رارة بين العبارة والعقوبة -
٢٤٣	فصل في بيان الابلية -	٢٣٦	صدقة العطر عبادة فيها معنى الموت -
٢٤٣	الابلية نوعان ابلية الوجوب وابلية الانوار -	٢٣٦	الشعر مونة فيها معنى القرية -
٢٤٦	ابلية الاداء نوعان قاصر وكامل -	٢٣٧	الخارج مونة فيها معنى العقوبة -
٢٤٨	الصبي المجهول اذا قبل الوكالة لم تلزمه العهدة واذا اوصى باعمال البر بطلت وصيته	٢٣٨	خمس الغنائم والمعادن حق قائم بنفسه
٢٨٠	فصل في الامور العترضة على الابلية -	٢٣٨	السبب الحقيقي لا يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معنى العقل لكن يحتمل بينه وبين الحكم علت لا تصاف الى السبب -
٢٨٠	العوارض نوعان مساوي وكسب -	٢٣٩	اليمن بانتهى سببا للامانة مجازا -
٢٨٢	حد الامتداد في الصوم ان يتوعدب الشهر الحرام -	٢٥٠	التخيير يبطل التعليق عندنا -
٢٨٣	الصفر في اهل احواله كالجنون	٢٥١	الواجب في العلة الحقيقية اقتران الحكم مع العلة -
٢٨٣	العتة بعد البلوغ مثل الصبار مع العقل -	٢٥٥	الضباب جعل علت بصفة النار في حكمه شبه الاسباب -
٢٨٧	النسيان اذا كان غالبا جعل من اسباب العفو -	٢٥٨	شراء القريب علت للعقوب بوسيلة الملك -
٢٨٤	النوم عجز عن استعمال القدرة والاعذار اشد منه -	٢٦٠	اقامة الشيء مقام غيره نوعان الاول اقامة السبب الداعي مقام المدعو كافي السفر -
٢٩٠	الرق لا يحتمل التجري وكذا العتق والاعتاق -	٢٦٠	الثاني اقامة الدليل مقام المدلول -
٢٩٢	الرق ينال بالكية المال لا بالكية فيه وينال في كمال الحال -	٢٦٠	الشرط عبارة عما يضاف اليها الحكم وجودا وعنده لا وجوبا -
٢٩٣	الحمل يصفق بالرق -	٢٦٢	اذا اجمع العلة الصالحة والشرط يضاف الحكم الى العلة وكذا اذا اجمع العلة والسبب سقط حكم السبب -
٢٩٦	الرق لا يؤثر في عصمة الدم وانما يؤثر في قبته	٢٦٣	الشرط اذا سبق العلة يكون له حكم السبب -
٢٩٤	انقطعت الولايات بالرق وصح امان الماذون -	٢٦٣	العلامة ما يعرف الوجود من غير ان يتعلق بوجوب ولا وجود -
٢٩٩	المرض لا ينافي ابلية الحكم والعبارة -	٢٦٦	فصل اختلف الناس في العقل اهلون العقل الموجبة ام لا قالت المعتزلة نعم وقالت الاشعرية لا -
٣٠٠	يفتد عتاق الراس ويجوز الوصية من الثلث	٢٦٤	الصحيح ان العقل معتبر للاشياء الابلية -
٣٠٢	الموت يسقط به التكليف -	٢٦٨	

صفحة	مطلب	صفحة	مطلب
٣٣٨	المكره على القتل ياثم -	٣٠٥	{ الكفالة بالدين عن الميت لا تصح اذا لم يخلف مالا او كفيلة كان الدين عنه ساقط -
٣٣٨	تسليم المكره يقتصر عليه -	٣٠٨	الميت لا يحكم الا بآراء في احكام الآخرة
٣٣٠	الاكراه لا يعدم الاختيار -	٣٠٩	فصل في العوارض المكتسبة
٣٣١	باب حروف المعاني -	٣٠٩	الجهل انواع الارضية الادل جهل باطل وهو المكفر -
٣٣٢	الواو لمطلق الجمع عندنا -	٣١٠	الثاني جهل صاحب الهوى والباغي -
٣٣٣	قد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها فلا تجب المشاركة في الخبر -	٣١١	{ كما ان جهل صاحب الهوى والباغي مردود كذلك جهل من خالف اجتباؤه الكتاب الخ -
٣٣٤	الغارة للوصل والتعقيب -	٣١٢	الثالث جهل يصلح مشبهة -
٣٣٤	ثم للعطف على سبيل التراخي -	٣١٣	الرابع جهل يصلح عذرا -
٣٣٩	بل موضوع الاثبات بابعده والاعراض عما قبله -	٣١٥	السكر نوعان سكر بطريق مباح وسكر بطريق محظور -
٣٥٠	لكن للاستدراك -	٣١٦	الهبزل لا ياتى الرضى بالمباشرة ويأتى اختيار الحكم والرضى به
٣٥٠	العطف بلكن انما يستقيم عند اتساق الكلام -	٣١٤	نظير الهزل في جنس العوض وفي قدر العوض -
٣٥١	او تدخل من اسمين او فعلين فيتناول احدهما المذكورين -	٣٢١	ثلث جدين جدي من جنس واحد والطلاق واليمين -
٣٥٢	حقى للغاية -	٣٢٣	المخلع لا يحل اختيار عند ما يوجب المسمى
٣٥٥	المبارك للصاق -	٣٢٥	الاقرار بطله الهزل وكذلك تسليم الشفعة والمبارك الغرم بطله الهزل -
٣٥٥	على للازام	٣٢٤	السفلة لا يمنع شيئا من احكام الشرع ولا يوجب الحجر عند ابي حنيفة
٣٥٦	من للتبعيض	٣٢٤	الخطاء جهل عند ما صاحا السقوط حتى اشده
٣٥٤	الى لانتهاى الغاية	٣٢٩	السفر من اسباب التخفيف -
٣٥٤	في اللزوم -	٣٣٠	الاكراه نوعان كامل وقاصر
٣٥٨	ان للشرط واذا يصلح للوقت والشرط -	٣٣٢	رضخ في اجراء كلة المكفر ثم في الاكراه الكامل -
٣٥٩	مقضى للوقت -	٣٣٣	يظهر اثر الاكراه اذا اكتمل في تبدل النسبة واذا قصر في تقويت الرضا
٣٥٩	من وما وكل وكلما تدخل في باب الشرط -	٣٣٦	{ الاكراه الكامل يفسد الاختيار والاختيار الفاسد في معارضة الصحيح كالعدم
	تَمَّتْ		

میر محمد کتب خانہ کی چند قابل قدر کتب مع نادرا اضافات مفیدہ

اصول الیزدوی عربی : تألیف : امام فخر الاسلام علی بن محمد الیزدوی المتوفی ۷۰۰ھ - اصول فقہ کی یہ کتاب اپنے مختصر اور جامع طرز بیان کے اعتبار سے غن کی مقبول ترین کتاب ہے حواشی پر حافظ قاسم قرطبی طبرانی الحنفی کی تخریج احادیث ہے آخر میں ایک رسالہ اصول الکفر فی کلمی شامل بھی ہے (جدید بیع شدہ) اعلیٰ کاغذ جلد ریشہ سنہری ڈائی - ۸۸/ پیسے

تاریخ الخلفاء : مؤلفہ : الامام حافظ جلال الدین عبد الرحمن بن ابی بکر السیوطی المتوفی فی ۹۱۱ھ من لاجلہ تحقیق الاستاذ محمد عی الدین عبد الحمید - گلبر کاغذ جلد ریشہ سنہری ڈائی - ۸۰/ پیسے

تدریب الراوی عربی : مصنف : جلال الدین عبد الرحمن بن ابی بکر السیوطی - مع تحقیق : عبدالوہاب عبداللطیف - دکن لطای کی علوم الحدیث پر عمدہ کتاب ہے تمام عربی مدارس میں داخل نصاب ہے۔ گلبر کاغذ جلد ریشہ سنہری ڈائی - قیمت ۱۰۴/ پیسے

شرح معانی الآثار للعلماوی : تألیف : علامہ ابی جعفر محمد الطحاوی - میر محمد کتب خانہ نے اس میں مندرجہ ذیل

اضافات شامل کئے ہیں (۱) رسالہ سیرت الامام طحاوی (۲) التعلیل سید جمال طحاوی مصنفہ علامہ یعنی (۳) ایضاً ابی جعفر کی آسانید النسخ عبد العزیز حرث دہلوی (۴) الدر المنصور فی اسانید النسخ الہند مولانا محمود الحسن (۵) کتاب الضعفاء الصغیر مصنفہ امام بخاری (۶) تبیض الصغیر فی مناقب الامام ابی حنیفہ اعلیٰ کاغذ جلد ریشہ سنہری ڈائی کامل در ۲ جلدی - ۲۴۸/

التوضیح والتولیع مع الحاشیة التوشیح : التوضیح : صدر الشریعہ التوسیع - الحاشیة التوشیح : للعلامة التفتازانی - التوشیح -

عبد الرزاق محمد الطبرانی علی السید المعظم (مع اضافہ دو نادر رسالہ) (۱) شیخ الاسلام (۲) خلاصہ جو جس کی وجہ سے انکی افادیت بڑھ گئی ہے اعلیٰ کاغذ جلد ریشہ سنہری ڈائی جلد اول - ۹۹/ جلد دوم جلدی - ۲۰۴/

میر محمد کتب خانہ امام باغ کراچی

مجموعۃ قواعد الفقہ از: مفتی السید محمد دہی تحوی علی سبع رسائل علم الاحسان بھری کتب صاحب علم حضرات اس مفید مجموعہ کو (مجموعہ قواعد الفقہ) کے نام سے طلب فرمائیں (میر محمد کتب خانہ) سے اس میں تین سو سے زائد صفحہ پر مشتمل دو نادر اور مفید رسالوں کا اضافہ کر کے (مجموعہ قواعد الفقہ) کو متخصصین و فقہاء و مفتیین اکرام و علماء کرام اور طلباء حضرات جو اس کے آداب کے حامل ہیں ان کے لئے ایک نادر اور مطلوبی مجموعہ پیش کیا ہے۔ اضافات درج ذیل ہیں :-

(۱) قواعد الکلیۃ من الاشباہ والنظائر لابن نجیم المصری صاحب البحر (۲) قواعد الکلیۃ من البدخل الفقہی العام الی الحقوق المدنیۃ (المصطفیٰ احمد الزرقاء) استاذ القانون المدنی و الشریعۃ اسلامیۃ فی کلیۃ الحقوق بد مشق -

کتاب کے شروع میں جناب مفتی اعظم حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب الحدیث جامعہ العلوم اسلامیہ و حضرت مولانا سلیم الشرفان صاحب شیخ الحدیث و مہتمم الجامعہ القادریہ اور جناب مجلس مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب نائبہ مہتمم دارالعلوم کراچی کی تعاریض شامل ہیں۔ عمدہ کاغذ اعلیٰ جلد ریشہ سنہری ڈائی قیمت - ۹۲/ روپے

الجواہر المصنیۃ فی طبقات الحنفیۃ : تألیف :- شی الدین ابو محمد عبد القادر بن ابی الوفاء حنفی مصری (متوفی ۷۰۰ھ) فقہاء حنفیہ اور ان کے طبقات کے بارے میں علمی دنیا کی پہلی ناایاب کتاب جس میں فقہاء کے تراجم کو حررت کی ترتیب سے جمع کیا گیا ہے ثابہ پھر طباعت اعلیٰ گلبر کاغذ جلد ریشہ سنہری ڈائی قیمت - ۱۱۲/

ابن ماجہ شریف (عربی) : مع اضافہ (۱) رسالہ تیس الیہ الحاجہ لمن یطالع سنن ابن ماجہ (۲) شروط الامتہ الغمسة وشروط الامتہ البستق (۳) اسکے حاشیہ پر موطا امام مالک و شرح موطا (۴) اسحاق موطا برجال الموطا از علامہ سیوطی (۵) تحفۃ الفکر از علامہ ابن حجر عسقلانی - یہ پانچ خصوصیتیں آج تک کسی ابن ماجہ میں یکجا نہیں تھیں اعلیٰ کاغذ عمدہ جلد ریشہ سنہری ڈائی - ۱۸۰/